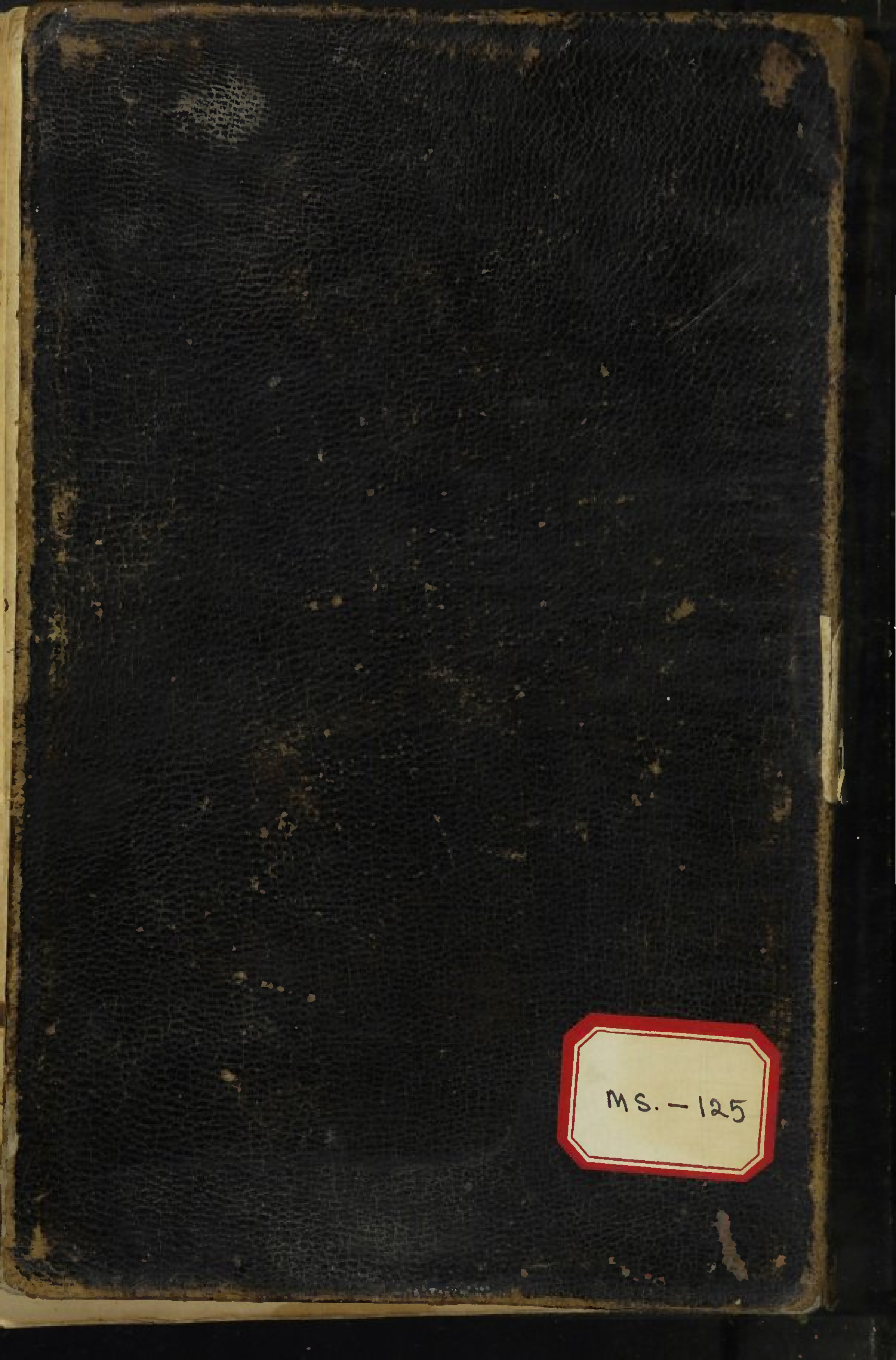

MS. – 125

[illegible] ۱۲۸۶

[illegible]

[illegible]

۵ سال

[illegible]

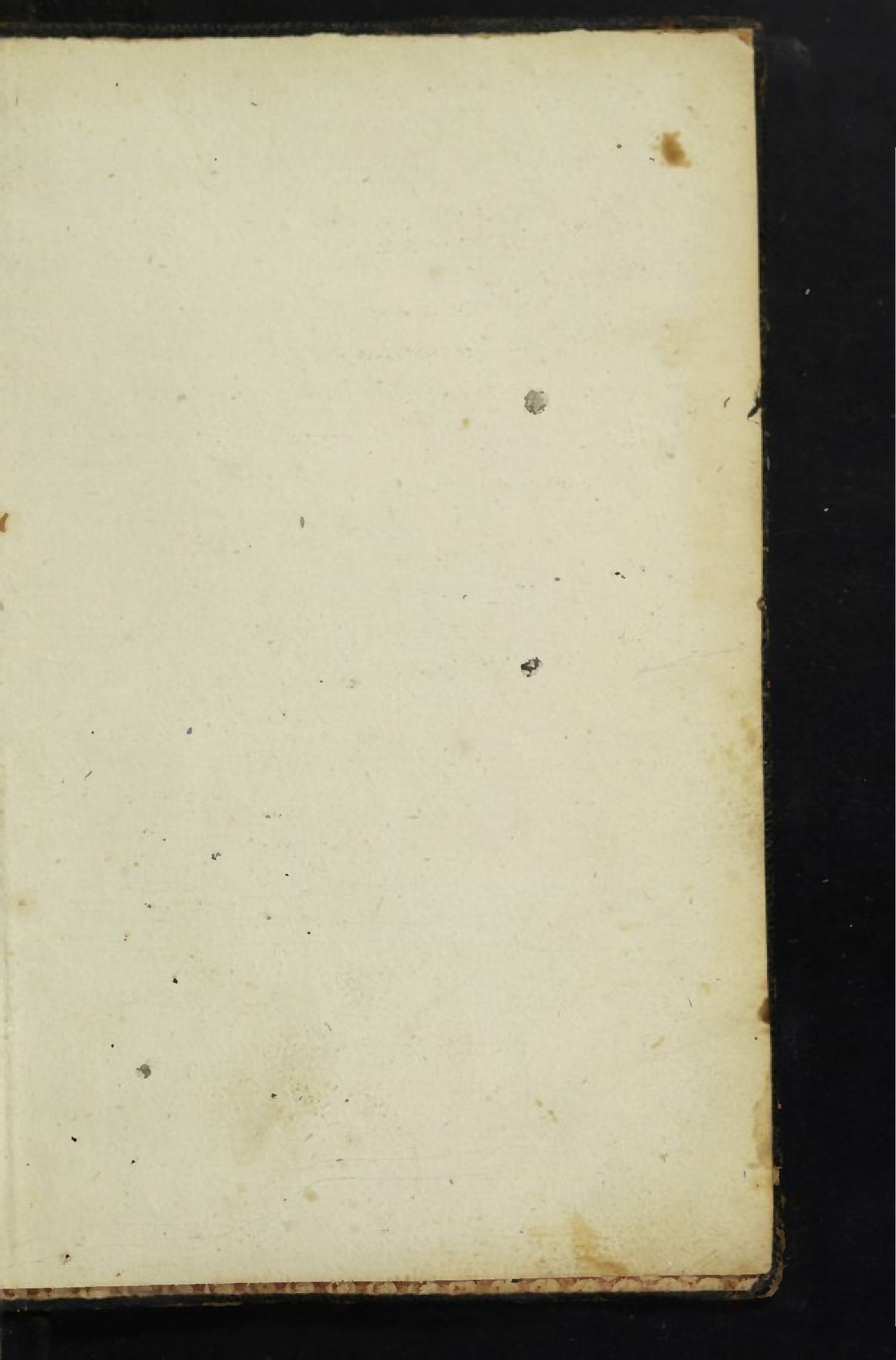
ده سال

۱۵ [illegible]

[illegible] سال

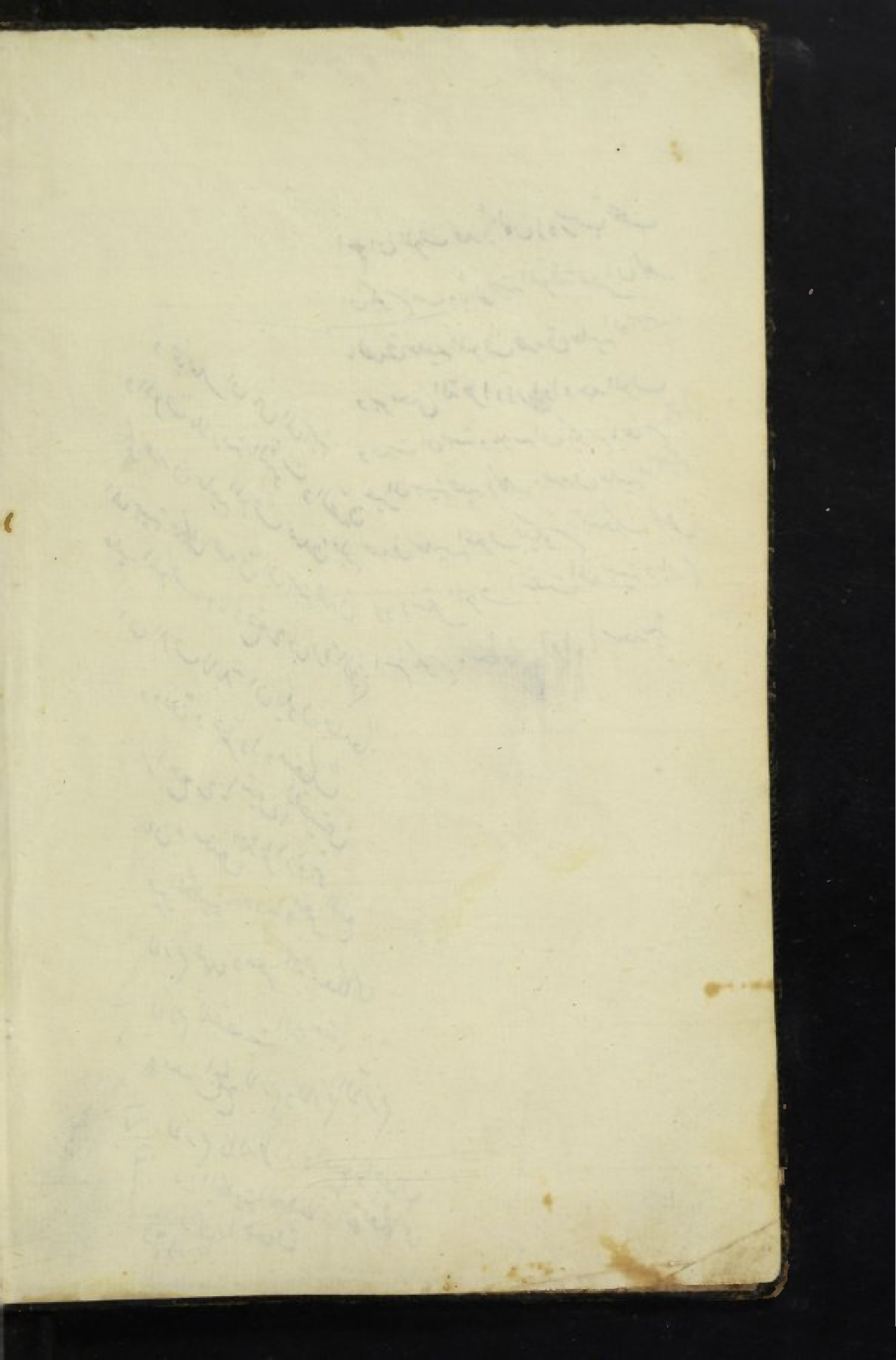
چهارده [illegible]

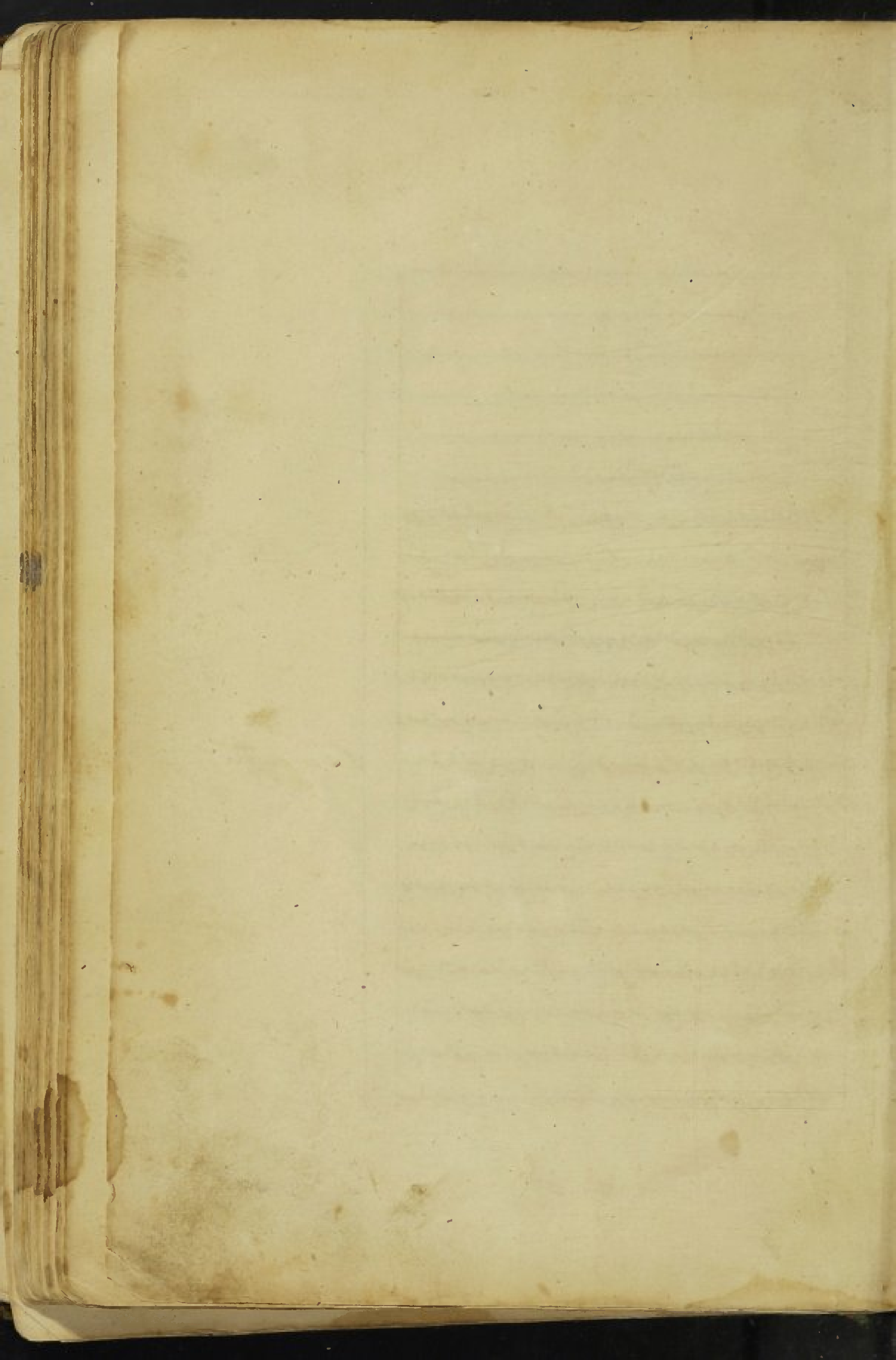
[illegible]



اعلم ان المعرف حدا كان او رسما يجب
ان يكون مساويا للماهية المعرفة بمعنى ان كل
ما صدق عليه المعرف صدق عليه الماهية
وهو معنى الاطراد اي اذا وجد المعرف
وجدت الماهية ويلزمه ان يكون مانعا من دخول
غير الماهية فيه وكل ما صدق عليه الماهية
صدق عليه المعرف فيكون منعكسا بمعنى
اذا انتفى المعرف انتفت الماهية ويلزم
ان يكون جامعا لجميع افرادها سعدية

وتحصل ان بين الماهية
والمعرف ملازمة بالثبوت والصدق
فكلما صدق عليه المعرف صدق عليه
الماهية فكلما صدق الماهية صدق
عليه المعرف وما وقع في عبارة القوم
ان المعرف لابد ان يكون جامعا
ومانعا ومطردا ومنعكسا
راجع في هاتين القضيتين
فان معنى الاطراد وهو
عين الكلية الاولى ومعنى المنع
لازم لها ومعنى الانعكاس
لازم للقضية الثانية
ومعنى الجمع لازم ولازم اللازم
لازم فالاطراد والمنع راجعان
الى الكلية الاولى والانعكاس
والجمع راجعان
الى القضية الثانية





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك اللهم يا من خلقنا ولم نك شيئا مذكورا ونشكرك يا من رزقنا بشاهد جلاله نضرة
وسرورا ونصلي على رسولنا الذي دعى الى دار السلم وكان عبدا شكورا وعلى آله الذين يكون
لهم لواء الشفاعة ويكون سعيهم مشكورا اما بعد فيقول المفتقر الى الله الغني محمد صالح بن احمد الماربنالي
اصلح الله باله وجعله مسرورا ان بعض اخلائي حين راى ما علقته على معالم الدين لولا منشورا
سألني ان احرر لهم فوائده وانظم لهم فرائده فراعيه وامررت عليه مرورا فاجبت سؤلهم وانجزت مأمولهم
وجعلته ذخيرة ليوم يحشر الناس نشورا قوله الحمد لله اللام اما للجنس وللاستغراق وعلى التقديرين
يفيد اختصاص جنس الحمد به سبحانه اما حقيقة فهو جل حقيقة لانه مورد كل كمال ومرجع كل جلال المتعال
اي المرتفع في عز جلاله في هذه النسبة بقرينة قوله بكمال ذاته واستعمالها فيها شايع والعز القوة
والغلبة والجلال العظمة عن مطارح الافهام المطارح جمع مطرح وهو اما مصدر بمعنى الرمي
او اسم مكان فلا يحيط بكنهه العارفون الفاء للتفريع وانما خص العارف بالذكر لان حكم غيره يعرف
بالاولوية ولان غيره لا يعتد به المتقدس اي المتطهر ووجه ترك العطف انه كالتاكيد للسابق
لتضمنه اياه بكمال ذاته فيه اشارة الى انه يستحق الحمد بواسطة صفاته الكمالية كما ان في سابقها
اشارة الى انه مستحق له لذاته وفي لاحقها اشارة الى انه مستحق له بواسطة صفاته الفعلية ومن هنا
يظهر وجه التقديم والتاخير بين هذه الفقرات الثلثة لان رعاية الذات جانبه مقدمة على رعاية
صفاته الفعلية ورعاية صفاته الذاتية مقدمة على رعاية صفاته الفعلية لتوقف هذه عليها

عن مشابهة الانام رد على المجسمة والمشبهة كما ان الاولى رد على جماعة من المتكلمين والاشاعرة
حيث جوزوا العلم بكنه ذاته المتفضل اى المحسن مجيئه بصيغة التفعل مبالغة فى الاحسان بسوابغ
الانعام اى بالانعام السابغة الكاملة من باب اضافة الصفة الى موصوفها على التاويل المشهور
فى جرد قطيفة والنعمة فى اللغة اليد وفى العرف المنفعة الواصلة الى الغير على جهة الاحسان فلا يحصى
نعمه العادون لانها غير متناهية وهو لا يمكن احصاؤه وفيه اشارة الى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وفى التفريع خفاء ولعل وجهه ان اضافة الجمع تفيد العموم مع ملاحظة نعمة غير متناهية
وهذا القدر كاف لصحته فى المقام الخطابى المتطول من الطول بالفتح وهو المن اى الاعطاء ومنه
قوله تعالى فامنن او امسك بغير حساب بالمنن جمع المنة وهى العطية الجسام بالكسر جمع جسيم وهو العظيم
فلا يقوم بواجب شكره فى توسيط الواجب اشارة الى ان شكر المنعم واجب كما ذهب اليه جمع من المحققين
والمراد بالشكر هنا معناه اللغوى المرادف للحمد الاصطلاحى وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم سواء
كان باللسان او بالجنان او بالاركان فصح قوله الحامدون او المراد بالحامد الشاكر مجازا وانما
ترك المتطول عليه والمتفضل عليه للاختصار والنعيم القديم الابدى وهو ما لا اول لوجوده
فلا ازلى سواه قال السيد فى شرح المواقف الازلى اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست
بقديمة انتهى ولعل المراد بالازلى هنا ما يرادف القديم ليصح نفيه عن غيره وفيه تكذيب لمن قال
بقدم غيره كالمادة والزمان ولمن قال بان صفاته زائدة على ذاته وهذا التفريع ايضا لا يخ
من بعد ويمكن التوجيه بان التعريف باللام يفيد الحصر ثانيا بان القديم جعل علة لاختصاص
جنس الحمد به سبحانه فلا بد من ان لا يوجد غيره ليصح ذلك الاختصاص وانما اخر هذا الوصف
بالقدم لانه اصل لجميع الصفات ومتضمن لها فكان فيه جمع بعد تفصيل وضم بعد تفريق الدائم
السرمدى وهو ما لا اخر لوجوده فكل شيء مضمحل اى زائل عداه هذه الفقرة مثل السابق فيما ذكرنا
ولما كان الحمد المذكور فى مقابل الذات والصفات فكان المناسب له الاستغراق والثبات فلذلك
اداه بالجملة الاسمية اراد ان يحمده ثانيا طلبا لرضاه المتجدد انا فانا ولمزيد عطاياه المستحدث

منا الحسنا فقال احمده بصيغة المضارع الدال على الاستمرار التجددي كما يقتضيه المقام سبحانه جملة
معترضة او حالية وهو مصدر لفعل محذوف بمعنى اسبح فمعناه انزهه تنزيها عما لا يليق بجنابه قدس سره وعز
جلاله وهو مضاف الى المفعول وربما يجوز كونه مضافا الى الفاعل بمعنى التنزه حمدا مفعول مطلق
للتاكيد يوازي الى رضاه وصف لحمد بمرتبتها على ان المقصود الاصلي بالحمد هنا تحصيل رضاه انا فانا
كالاول قوله واشكره شكرا استوجب به المزيد اشارة الى ان المقصود من الشكر طلب المزيد لحظة فلحظة
لقوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم وهاتان الفقرتان وان كانتا خبريتين لفظا لكنهما انشائيتان
معنى واستقيله من خطايا اى اطلب منه سبحانه رفع الخطايا ومنه استقالة البيع اى طلب فسخه استقالة
عبد معترف بما جناه من ان الاستقالة من الذنوب مع الاعتراف بالتقصير اقرب في تحقق
الاقالة وانفع في رفع ما وقع في ايام السفاهة من الخطاء وهو بفتح الخاء والطاء مع القصر نقيض
الصواب وقد يمد ويكسر الخاء ويسكن الطاء الذنب ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا والخطل
وهو المنطق الفاسد المضطرب من خطل في كلامه خطلا واخطل اى افحش فهو اخص من الخطاء وانما
ذكره بعده لان العصمة منه اهم في هذا المقام والسداد بالنصب عطف على العصمة اى اسأله توفيق
السداد وهو الصواب والقصد في القول والعمل يقال رجل سديد اذا كان يعمل بالصواب والقصد
وحده حال مؤولا بالنكرة اما بتقدير فعل اى ينفرد وحده فالجملة الفعلية وقعت حالا ووحده منصوب
على المصدرية واما باعتبار انه بمعنى منفردا فهو وان كان معرفة بحسب الصورة لكنه نكرة في التقدير
لا شريك له حال ثانية او مؤكدة الكريم مجرور على انه بدل من الضمير الغائب في له مثل قوله
تعالى لا اله الا هو الحي القيوم ويجوز رفعه على انه صفة لله ولكنه بعيد جدا والكريم بمعنى الجواد
المفضل وقد يجيء بمعنى العزيز ومنه قوله تعالى انه لقران كريم اى عزيز والوهاب الذى لا يخيب من خاب
الرجل خيبة اذا لم ينل ما طلب لديه الآمال اى ذوى الآمال واطلق الحال على المحل جوازا ورسوله
المبعوث لتمهيد قواعد الدين ليتمكن لنا بذلك تهذيب الباطن بدفع الملكات الردية ونقض شواغله
عن الملك العلام صلوة ترضيهما اما من الرضا او من الرضية بواضية مني ومرضية بالتأبيد

مجازا

بالتشديد فرضي وتبلغهم من بلغت المكان بلوغا اي وصلت اليه البه غاية مرادهم في محل النصب على
انه حال عن الفاعل والمعنى تصل تلك الصلوة اليهم حال كونها كاينة في غاية مرادهم ونهاية
مقصدهم عدة هي ما اعدته ذخيرة وهيأته لحوادث الدهر من المال والسلاح والمراد هنا ما اعد
ليوم الحساب وسلم عليهم تسليما قوله كنوز الاعمار من باب لجين الماء وذكر الانفاق ترشيح
واطالت التردد بين العين والاثر في معالم الافكار يجوز ان يراد بالعين المقدمات وبالاثر
النتايج وبالتردد حركة الفكر بينهما ويحتمل ان يراد بالعين الباصرة وبالاثر المقدمات وبتردد
الفكر حملهما على النظر فيها مرة بعد اخرى هو العلم بالاحكام في تعريف الخبر باللام وتوسيط ضمير
الفصل مبالغة في التخصيص ثم اردفه بذكر غايته العظمى مصدرا بالقسم دفعا لتوهم الانكار
والجزاف حيث قال لعمري اه اللام للابتداء حذف خبره وجوبا لقيام جواب القسم مقامه اي لعمري
قسمي والعمر بضم العين وفتحها ولا يستعمل في القسم الا بالفتح واعترض بان الحلف بغيره سبحانه منهي
عنه واجيب عنه تارة بان المضاف محذوف تقديره وبرب عمري واخرى بان المراد هو الاتيان بصورة
القسم ترويجا للمقصود وليس المراد به القسم حقيقة ونسبه غير اهد به في التعظيم الذي يظفر بالنجاح
الظفر الفوز والنجاح بالفتح الظفر بالحوائج وكان المراد به هنا الحوائج فقط والمغنم هو الغنيمة
بمعنى يعرج اي يرتقي بحامله الباء للتعدية الى الذروة وهي بالكسر او الضم اعلى السنام للعليا تاكيد
للعلو المستفاد من الذروة جهدهم بالضم الطاقة وبالفتح المشقة ببنات افكارهم تشبيه الافكار بالامهات
مكنية واثبات البنات لها تخييلية ببيان اثارهم الاضافة اما لامية او بيانية والاثار عبارة
عن الكتب المصنفة في الاحكام وكم صنفوا فيه من كتاب كم خبرية مميزها قوله من كتاب واذا فصل
بينها وبين مميزها بفعل متعد وجب الاتيان بمن لئلا يلتبس المميز بالمفعول في ظلم الجهالة من قبيل
لجين الماء يجلو من مبادي الامور اي كشفها وازالها مثوبتهم المثوبة كالنجاء كالثواب اهلنا
لاقتفاء اثارهم من اهلك الله للخير تاهيلا اذا جعلك اهلا له كتابه الموسوم بمعالم الدين المعالم
جمع معلم وهو موضع العلوم ومرابطها وانما سمي هذا الكتاب به لانه موضع علوم الدين ومدارسها

من غير اطناب لا ايجاز وهو اداء المقصود باقل من عبارة المتعارف بين الاوساط الذين ليسوا
في مرتبة البلاغة ولا في غاية الفهاهة ولا اطناب لان الاطناب ضد الايجاز وهو اداء المقصود
باكثر من عبارة المتعارف وانا ابتهل لا ابتهال التضرع وبقي في قوله ثم ابتهل اي اخلص في الدعاء
قيل التقديم لا يصلح ان يكون للتخصيص ولا للتقوي فكانه قصد جعل الواو للحال فاتى بالجملة الاسمية
لانه لا يجوز ادخال الواو الحالية على الجملة الفعلية اذا كان فعلها مضارعا ويمكن ان يقال
ان التقديم للقصر الحقيقي دون الاضافي ولا يعتبر فيه رد المخاطب عن الخطاء والمعنى انا ابتهل
لا غيري اصلا لان كتابي من حيث انه كتابي لا يصلح لابتهال غيري وهذا لا ينافي حصر ما قيل لان
ذلك بالنظر الى اثره على ان التقديم يصلح ان يكون للقصر الاضافي او التقوي ايضا اما الاول
فلانه يقصد منه نفي الشركة اي انا ابتهل لا من يحسبني كان المخاطب اعتقد مشاركة حساده له
في الابتهال بناء على ان ذلك الكتاب بلغ في الكمال ما بلغ حتى ان اربابه يشاركوه فيه وذلك كما
يمدح رجل عدوه بالكمال الذي بلغ في الظهور حدا لا يمكن اخفاؤه واما التقوي فلانه يكون
ايماء الى عظمة ما عرض من اسراره بجعله ما لصالان من يرجى شيئا يجتهد في تحصيله قوله وقد رتبنا
كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة المقدمة في تهذيب المباحث الاصولية والغرض منها منحصر
في مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة العلم المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية
وفيه مطالب المطلب الاول في نبذ من مباحث الالفاظ المطلب الثاني في الاوامر والنواهي المطلب
الثالث في العموم والخصوص المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين المطلب الخامس في الاجماع
المطلب السادس في الاخبار المطلب السابع في النسخ المطلب الثامن في القياس المطلب التاسع في الاجتهاد
والترجيح خاتمة في التعادل والترجيح والاقسام الاربعة في تحرير الفروع ولكن افردنا المقدمة
من هذه الاقسام وجعلت كتابا على حدة لاشتمالها على مباحث جليلة قوله اقرأ باسم ربك الظرف
يجوز ان يتعلق بالفعل المتقدم ووجه تقديمه هو الاهتمام بشانه لانها اول سورة نزلت على ما
قيل فكان الاهتمام بشان القراءة ويجوز ان يتعلق بالفعل المتأخر والتقديم للاهتمام ووجهه

والاختصاص والباء على التقدير زائدة او للاستعانة ويجوز ان يكون مستقرا في محل
النصب على الحال اي اقرا القران او اوجدها مفتتحا باسم ربك الذي خلق اطلق الخلق ليتناول
كل المخلوقات خلق الانسان خصه بالذكر اظهارا لشرفه من علق العلق جمع علقة وهي القطعة
من الدم الغليظ وانما لم يقل من علقة لان الانسان في معنى الجمع اقرا وربك الاكرم الذي
علم اي علم الانسان بالقلم اي بواسطة القلم او علم الكتابة بالقلم وهو صيانة بقية العلوم
وبوثقها على مر الليالي والدهور وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله اكتبوا فانكم لا تحفظون
حتى تكتبوا وانما لها كثرة علم الانسان ما لم يعلم بيان للاول او اعم منه وفي لفظة ما تفخيم
للمعلوم الشيخ كلامه بذكر نعمة الايجاد فيه دلالة على ما ذكر في الوجه العقلي من ان الشرف هو
واتبعه بذكر نعمة العلم على وجه المبالغة في كونها نعمة عظيمة حيث وصف نفسه جل شانه بالاكرمية
ورتب عليه التعليم بلفظ تنبيه على انها اعظم من نعمة الايجاد بحسب الاثر ولا ينافيه العكس اعتبار
الوقف فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر قال بعض المفسرين ان
هنا نكتة وهي ان اول هذه السورة دل على فضيلة العلم وبعدها دل على مذمة المال فكفى بذلك
مرغبا في العلم ومنفرا عن الدنيا بين الآي جمع اية كالاي والايات والاية العلامة واصل
اوية بالتحريك قوله الذي خلق سبع سموات هي افلاك السيارة فان الفلكين الاخيرين يسميان
بلسان الشرع عرشا وكرسيا ومن الارض مثلهن في الخلق لا في العدد وقيل في العدد فان
الارض سبع طبقات بعضها فوق بعض الا فرجة بينها وقيل بينها فرجة مسيرة خمسمائة عام وفي كل
مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقيل سبع ارضين متصل بعضها ببعض وقد حال بينهن
بحار لا يمكن قطعها والدعوة لا تصل اليهم وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة وتارة اخرى بطبقات
العناصر الاربعة حيث عدت سبعا وهي النار والهوى الحار والطبقة الزمهريرية والهواء
المجاور للارض والماء والطبقة الطينية الرابعة التي هي قريبة من المركز يتنزل الامر بينهن اي
حكم الله وامره يجري في ما بين السموات والارضين او فيما بين كل منهما لتعلموا اي انما خلق ذلك

لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما اي جميعا قوله ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا اي من يوفق للعلم والعمل به والحكيم عند الله هو العالم العامل كذا في
قال بعض المحققين المراد بالحكمة ما يتضمن صلاح النشأتين او صلاح النشأة الاخرى من العلوم
والمعارف واما ما تضمن صلاح الدنيا فقط فليس من الحكمة شيء ونقل في الكافي عن الرضا عليه السلم في
فضل الامام وصفاته ان الانبياء والائمة عليهم السلم يوفقهم الله ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمه
ما لا يؤتيه غيرهم فيكون علمهم فوق علم اهل زمانهم ثم تلا هذه الاية قوله قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الاستفهام للانكار والفعل منزل منزلة اللازم والمقصود
نفي المساواة بين من يوجد له حقيقة العلم ومن لا يوجد فيه دلالة على ان العلم من حيث انه علم
اشرف من الجهل انما يتذكر اولوا الالباب اشارة الى ان هذا التفاوت العظيم بين العالم
والجاهل لا يعرفه الا ارباب العقول كما قيل انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه ونقل في الكافي
باسناده عن جابر عن ابي جعفر عليه السلم في تفسير هذه الاية قال نحن الذين يعلمون وعدونا
الذين لا يعلمون وشيعتنا اولوا الالباب قوله انما يخشى الله من عباده العلماء ذكر الله سبحانه
اولا شيئا من عجائب مخلوقاته وبدايع مخترعاته من انزال الماء واحياء الموات وايجاد الثمرات
وغير ذلك من اختلاف الوان الجبال والناس والدواب والانعام ثم عقبه بهذه الاية الشريفة
تنبيها على انه لا يصلح للنظر في دلائل وحدته والمشاهدة لبراهين معرفته الا العالمون وما يخشاه
الا الراسخون في العلم كما لا يخشى السلطان الا المقربون لان الخشية على حسب العلم بنعوت كماله وصفات
جلاله والعلم بعجائب مخلوقاته وغرائب مبدعاته وكلما كان العلم به اقوى كانت الخشية له اشد كما روي
ان اعلمكم بالله اشدكم خشية له وفي تقديم المفعول دلالة على ان الذين يخشون الله من بين
عباده هم العلماء دون غيرهم ولو اخر لكان المفاد ان العلماء لا يخشون الا الله وهذا ايضا
صحيح الا ان في الاول من المبالغة في مدح العلم ما ليس في الثاني ولذا قدمه جل جلاله قوله شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم في هذه شهادة دالة على وحدانيته بافعاله الخاصة التي تعلم

لا يقدر عليها غيره وربما ادعي من اياته الناطقة بالتوحيد كسورة الاخلاص واية الكرسي وغيرها
بشهادة الشاهد في البيان والكشف وكذلك اقرار الملائكة واولي العلم واحتجاجهم عليه ويكفي
لاظهار شرف العلم واهله مقارنة شهادتهم لشهادته سبحانه وشهادة ملائكته المقربين قوله
وما يعلم تاويله الذي يجب ان يحمل عليه كلامه سبحانه الا الله والراسخون في العلم من عباده الذين
ثبتوا فيه وتمكنوا فانهم هم العالمون بالمتشابه بالغاية الازلية يقولون اي الراسخون في العلم
امنا به اي بالمتشابه او بالكتاب كل من عند ربنا اي كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا
ومنهم من وقف على الله وجعل الراسخون مبتدأ ويقولون خبره والاول هو الوجه كذا في
وفي اخبارنا ما يدل على ان الراسخين في العلم ائمتنا عليهم السلم وانهم عالمون بمحكم الكتاب ومتشابهه
روى في الكافي باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه قال نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم
تاويله وعن بريد بن معوية عن احدهما عليهما السلم ان رسول الله افضل الراسخين في العلم قد علمه الله
جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصياؤه
من بعده يعلمونه كله الحديث قوله قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم المراد من هذه الشهادة انه تعالى
اظهر المعجزات والادلة على وفق دعواه ولا شهادة اعظم من هذه لان الشهادة القولية ربما
لا يفيد الا غلبة الظن وهذه يفيد القطع بصحة نبوته ومن عنده علم الكتاب اي من حصل عنده
علم القران وفهم معانيه واشتماله على دلائل الاعجاز من النظم الانيق والاسلوب العجيب الذي
لا يقدر عليه البشر فمن علم القران على هذا الوجه يشهد بانه معجز قاهر وان الذي ظهر هذا المعجز عليه
نبي حق ورسول صدق وقيل هو من علماء اهل الكتاب الذين امنوا برسول الله كعبد الله بن سلام
وسلمان الفارسي وتميم الداري لانهم يشهدون بنعته في كتبهم وكفى لاهل العلم فضلا ورتبة انه
سبحانه جعلهم شهودا على الرسالة التي بها يتم صلاح الدنيا والاخرة قوله ويرفع الله الذين امنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات قال بعض المفسرين المراد به الرفعة في مجلس النبي ص وتفاوت مراتبهم
فيه والمشهور عندهم انه الرفعة في درجات ثواب الاخرة لانها مستفادة وترد درجات العلماء فوق درجات.

غيرهم قوله قل رب زدنى علما هذا الامر متضمن للتواضع والشكر له تع اى علمتنى بابا من العلم جزيلا
وادبا جميلا فزدنى علما الى علم ومن فضائل العلم وشرفه وشرف اهله ان النبى ص ما امر بطلب الزيادة
فى شىء الا فى العلم قوله بل هو آيات بينات اى بل القرآن معجزات واضحات من حيث ان معانيه محكمة
ومبانيه غير متغيرة لنا فى صدور الذين اوتوا العلم قيل هم الحفاظ والقراء والحق انهم الائمة المعصومين
مون
لان الكل انما هو فى صدورهم واما فى صدور غيرهم فليس الا قليل وروى فى الكافى روايات متكثرة
على انهم هم الائمة عليهم السلم قوله وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون لما كان
القريش يسخرون فى ضرب المثل بالبعوضة والذباب والعنكبوت ونحوها اما لعنادهم او لجهلهم
بحسن موقعه وموارده وفوائده نزلت الآية لبيان ان تلك الامثال والتشبيهات لا يعقل ح
سنها الا العالمون هنا وسائل الى المعانى المحتجبة عن العقول قال بعض الحكماء العلم اذا كان حسيا
يعرفه العاقل واما ان كان فكريا فلا يعقله الا العالم لافتقاره الى مقدمات سابقة والمثل
مما يفتقر فى ادراك صحته وحسن موقعه الى امور سابقة ولاحقة يعرف بها تناسب مورده ومضربه
وفايدته فلا يعقل صحته الا العلماء قوله ح وعن محمد بن يعقوب قد جرت عادة المحدثين برسم ح
عند تمام السند والشروع فى الثانى واختلفوا فى تصحيحه فقال بعضهم انها حاء مهملة وهى علامة التحويل
من اسناد الى اسناد آخر فهى اختصار لفظ التحويل وربما يسمونها حاء الحيلولة وقال بعضهم انها خاء
معجمة فهى اختصار سند آخر قوله من سلك طريقا اى من غير يطلب فيه علما فى موضع النصب على انه حال
من الفاعل والمراد بهذا العلم بالاحكام لان الكمال كل الكمال التفقه فى الدين ويحتمل حمله على العموم
لان العلم من حيث هو له شرف وكمال كما فى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون سلك الله
به طريقا الى الجنة الباء للتعدية والضمير للموصول اى اسلكه الله وادخله فى طريق يوصل الى الجنة والمراد به
العبور لطلب العلم عبور لدخول الجنة ادعاء لكمال الاولوية السببية حتى كانه صار نفس المسبب ويحتمل ان
يكون المراد ان من يعبر فى هذه الدنيا طريق العلم يعبر فى الآخرة طريق الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها
لطالب العلم رضى به اى تضعها لتكون وطاء له اذا مشى وقيل هو بمعنى التواضع تعظيما لحقه وقيل اراد

اراد به اظلالهم لها هكذا فسره ابن الاثير في النهاية وفضل العالم على العابد كفضل القمر على
النجوم ليلة البدر المراد ان فضل العالم حين اشتغاله بتحصيل العلم على العابد حين اشتغاله بالعبادة
او فضل العالم من حيث انه عالم على العابد من حيث انه عابد ومرجعهما الى ان العلم من حيث هو
افضل من العبادة من حيث هي فلو يرد انه ان اريد ان العالم العابد افضل من العابد الغير العالم
فذلك لا يدل على ان العلم افضل من العبادة وان اريد ان العالم الغير العابد افضل من العابد
فذلك باطل لان العالم من غير عمل اسوء من الفاسق فكيف يكون افضل من العابد وان العلماء
ورثة الانبياء ذكر بعض ارباب العقول ان العلماء اولاد روحانيون للانبياء لانهم يقتبسون
العلوم من مشكوة انوارهم ويرثون ملكات ارواحهم كما ان الاولاد الحقيقية والاقارب
الصورية يرثون الاموال بل النسبة الاولى اكد من الثانية ولذلك كان حق المعلم الرباني
على المتعلم اولى من حق ابيه كما عليه وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما هذا بيان
ما دل على توريثهم من الايات والروايات فلذا قال لما خالفونا دفن ابوبكر وعمر في بيته عليه السلم
من نصيب بنتيهما وقال عبد الله بن عباس رض في ذم عائشة تجملتي تبغلتي وان عشتي تفيلتي لك التسع
من الثمن وللكل تملكتي ويمكن التوجيه بان المقصود ان الانبياء لم يكن من شانهم جمع الاموال
والتوريث كما هو شان اهل الدنيا فهذا لا ينافي توريثهم ما كان في ايديهم من الضروريات
كالمركوب والمساكن والملبوسات ونحوها قوله فان تعلمه حسنة فيه دلالة على انه سبب لتكفير الذنوب
ان الحسنات يذهبن السيئات ودراسته تسبيح الحمل اما على سبيل الحقيقة واما باعتبار ان مدارسته
سبب لتسبيحه وتمجيده كما قال سبحانه انما يخشى الله من عباده العلماء والبحث عنه جهاد فان العالم
اذا كان غرضه من البحث عنه اظهار الحق القويم وترويج الشرع المستقيم كان كالمجاهد في سبيل الله
فان غرضه ايضا ذلك وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة فيه تحريص وترغيب على التعليم حيث انه كالصدقة
في اقتضاء الثواب مع القطع بانه لا يفنى بالتصدق بل ربما يزداد وقد ورد في فضله روايات اخر
لا يسع المقام ذكرها وهو عند الله نعم لاهله قربة اي وهو ما يتقرب به الى الله تعالى لانه معالم اي انه يعرف

يفضي

به الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة فان طالبه يعرف ما يقتضي الى الجنة وما يفضي الى النار
فيسلك الاول ويحترز عن الثاني وهو انيس في الوحشة الوحشة الهم والغم والخوف والانيس
يعني المانوس يعني ان العلم ما يونس به اصلاح تلك الاحوال اما في حال الهم والخوف فلانهما ان كانا
للاخرة فالعلم سبب للنجاة منهما وان كان للدنيا فالعالم يعلم ان احوال الدنيا وشدائدها موجب
للاجر الجزيل والثواب الجميل فيصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل واما في حال الغم فظاهر لانه يجده
ويدفع عنه الوساوس وصاحب في الوحدة قد كان بعض اكابر الافاضل محترزا عن مجالسة الناس
ومصاحبتهم فسئل عن ذلك فاجاب بان اي صاحب افضل مما في صدري وهو ينفعني من هذا الملال و
ويحيى عن سبيل الضلالة قال بعض اهل الوحدة احب الي لاني في الوحدة مع الصادقين وسلاح على
الاعداء لانه يقطع حجتهم كما ان السلاح يقطع شوكتهم وزين للاخلاء جمع خليل كالاصدقاء جمع
صديق والمقصود ان العالم زينة لاصدقائه في الدنيا والاخرة تقتبس اعمالهم اي تنظر الى اعمالهم
من ويقتدى بهم اذا نظرت الملائكة في خلتهم اي في صداقتهم تحفوهم باجنحتها تمسحهم تبركا وزيادة لان
العلم دليل على قوله يرفع الله به اقواما حيوة القلوب كما ان الماء حيوة الارض ونور الابصار من
العمى الابصار جمع بصر محركة والبصر كما يطلق على حس العين كذلك يطلق على حس القلب وهو نظره
وخاطره كما في القاموس وكذا العمى قد يكون من العين وقد يكون من القلب كما قال سبحانه ولكن
تعمى القلوب التي في الصدور والثاني في المقامين انسب بهذا المقام لان العلم كيفية نفسانية لها
يخرج القلب عن الضلالة وان كان ارادة الاول لايخ عن وجه ايضا وقوة الابدان من الضعف
لا استبعاد فيه لانه اذا جاز ان يكون بعض ما يطلع ويلبس سببا لقوة البدن كما ورد به الاخبار
جاز ان يكون العلم ايضا كذلك لان العلم في البدن كالماء في الارض فكما ان حيوة الارض بالماء
كذلك حيوة البدن وقوته بالعلم ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه اي يعطيه مجالسة الاخيار
اما ان يراد بالابرار الانبياء وبالاخيار الاوصياء او بالعكس او يراد بكل واحد منهما كل منهما
والعطف للتفسير او يراد اعم منهما في الدنيا والاخرة والظاهر انه متعلق بكل واحد من الفعلين على

على سبيل الشارع بالعلم يطاع الله ويعبد لان الطاعة والعبادة لا يتحققان الا بزجر النفس عن
المناهي وحملها على الاوامر وهذا لا يمكن الا بالعلم بمواضعهما وتقديم الظرف يفيد الاختصاص والحصر
امام العمل اي قايده والعمل تابعه لانه يحكم بمقتضى علمه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء اي العلم فضل
وعطية من الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قوله طلب العلم فريضة المراد به الفرض الكفاية
لان العيني منفي بالاجماع للزوم الحرج على تقديره وتخصيصه باصول الدين بعيد الا ان الله يحب بغاة العلم
الا حرف تنبيه ويصدر بها الجملة لتنبيه المخاطب واخراجه عن الغفلة اذا وقع الاهتمام بمضمونها وان
لتاكيد مضمونها اذا كان له شان عظيم واسمية الجملة ايضا معدودة من الموكدات ففي الحديث مبالغة
من وجوه شتى على محبة الله تعالى بغاة العلم والبغاة الطلبة من بغاه اذا طلبه فان قيل اهل البيت
في كل طبقة في يده دلالة ظاهرة على ان العصر لا يخلو من مجتهد والروايات الدالة عليه اكثر من ان يحصى وقد
يستدل بهذا الخبر على حجية الاجماع قوله ولو بسفك المهج المهجة الدم مطلقا او دم القلب خاصة وسفك
المهج كناية عن ارتكاب التعب والمشقة الشديدة وخوض اللجج اللجة بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وبعدها
جيم المضيق يقال مكان لحج اي ضيق وهو ايضا كناية عن المكاره والشدايد وكذلك اللجج بالجيمين
من اللجة وهي معظم الماء ان امقت عبيدي الى معنى مقت الله تعالى لعبده هو ابقائه على داء الحجاب
وعدم تفضله عليه بالتوفيق على تحصيل الثواب وعلامة مقته توجه العبد الى دار الغرور و
والتجافي عن عالم النور الجاهل قد شبه سيد الوصيين علي بن ابي طالب الجاهل بهمج رعاع الهمج
جمع همجة وهو ذباب صغير يسقط على وجوه الحيوانات واعينها فاستعاره ع هذا اللفظ للجهلة تحقيرا
لهم والرعاع بالمهملات بفتح اوله العوام والسفلة وامثالهم وان احب عبيدي الي معنى المحبة ضد
المقت فهي كشف الحجاب عن قلبه وتمكينه من ان يطا على بساط قربه وعلامتها توفيقه للتجافي
عن الدنيا والترقي الى الاخرة التقي التقوى له مراتب اولها التبري عن الشرك وهو يحصل بكلمة التوحيد
وثانيها التجنب عن المعاصي وهو يحصل بالتزام الاوامر واجتناب المناهي وثالثها التنزه عما يشغل
عن الحق جل شانه والظاهر ان المراد بالتقي هاهنا المرتبة الثالثة كما يشعر به ظاهر قوله الطالب

للثواب الجزيل لان الالزام الاوامر واجتناب المناهي مقتضيات له ثم ان هذه المرتبة لما لم يكن
تحصيلها الا بمجالسة العلماء والسؤال عنهم وصفه بقوله الملازم للعلماء تنبيها على اختيار ملازمتهم
وصفه بقوله التابع للحكماء تنبيها على ان مجرد الملازمة لا يكفي في المقصود بل لا بد من ان يكون
سائلا عنهم تابعا لاقوالهم واعمالهم مع ما فيه من الايماء الى ان العالم ما لم يكن مليما ليس له شرف
الاقتداء به ثم وصفه بقوله القابل عن الحكماء تحريضا لقبول العلم واخذه عن الحكيم ليتصل سلسلة
العلم الى يوم الدين فينتفع المتأخرون مثل المتقدمين فانظر رحمك الله الى ما في هذا الخبر من شرف
العلم حيث بالغ اولا ان شيئا من شدائد الدهر ونوائبه لا يصلح ان يكون مانعا من تحصيله نعم ما
قيل رنج راحت دان چو مطلب شد بزرگ گرد گله توتياي چشم گرگ وجعل ثانيا استخفاف العلماء
من اعظم الكبائر وعد ثالثا ملازمتهم من اعظم القربات هدانا الله واياكم الى سبيل الرشاد **قوله**
فالعالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد لعل السر في ذلك ان العابد ينجي نفسه وحده من
العقاب والعالم بالصفة المذكورة ينجي الخلايق من العقاب ولان العلم اصل للعبادة بحيث
لو لم يكن عابد ولا معبود ولا نجوة النفس ومن احياها فكانما احيى الناس جميعا **قوله** اخلاص
النية قيل الاخلاص في اللغة كالصفو والخلوص لم يشرع بغرض من طلب العلم لمحض الريا والسمعة فطلبه
خالص لغة لكن طلبه لمجرد القربة الى الشرع وتخصيص في العرف بما تجرد قصد التقرب فيه من جميع
الشوائب وهذا التجريد يسمى اخلاصا فالمراد بالنية انما القصد اراده فعل غير ملحوظ فيها شيء سوى
وجه الله سبحانه فلو طلب العلم للقربة والسمعة معا بحيث لو لم يكن قصد السمعة لم يبعثه قصد القربة
مجردا الى الطلب لم يكن نيته خالصة وان من علم نفسه انه لولا قصد القربة لم يبعثه مجرد السمعة
الى الطلب ايضا وبالجملة طلبه اما ان يكون لله وحده بحيث لا يلاحظ فيه غيره واما ان يكون لغيره
وحده بحيث لا يكون لله سبحانه مدخل فيه كما اذا طلبه لمجرد الرياسة والتفاخر بين الناس ونحوهما
واما ان يكون له ولغيره معا بحيث لا يكون كل واحد منهما مستقلا فيه سواء كانا متساويين او
او متفاوتين والاول خالص عن ملاحظ صاحبه عقلا وشرعا والاخير مذموم صاحبها

صاحبهما الله الموفق للسداد قوله من دنس الاغراض الدنيوية لانها اضداد للاغراض الاخروية
فمتى لم يطهر القلب منها لم يحصل فيه تلك الاغراض وكان العلم عبادة القلب وصلوته على ما قيل وكما
يصح الصلوة التي هي وظيفة الجوارح الا بتطهير الظاهر من دنس الاحداث كذلك لا يصح عبادة القلب
وصلوته الا بعد طهارته من اخباث تلك الاغراض في قوتها العلمية مراتبها اربعة اولها
تهذيب الظاهر باستعمال الاحكام وثانيها تهذيب الباطن من الشواغل من عالم الغيب وثالثها
ما يحصل بعد الاتصال به وهو تحلي النفس بالقوة القدسية ورابعها ما يحصل عقيبه وهو ملاحظة
جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله باجتناب الرذائل الرذل من الناس الدون الخسيس والمراد بالرذائل
الصفات الذميمة الخسيسة النفسانية مثل البخل والحقد والعداوة ونحوها وانما قدمه على قوله
واقتناء الفضائل الخلقية اي اتخاذها واكتسابها لان تحليها بالفضائل يتوقف على تخليها
عن الرذائل وفي توصيف الفضائل لا بد من ان تصير طبيعية لان غيرها ما يمكن زواله فلا اعتداد
بها وقهر القوتين الشهوية والغضبية قد شبهوا القوة الغضبية بالكلب ومن شانها افعال
السباع من العداوة والبغضاء والهجوم على الناس بالضرب والشتم ونحوها والقوة الشهوية
بالخنزير ومن شانها افعال البهائم من الشره والشبق والحرص وامثالها فلا بد من كسر هاتين
القوتين بالسياسة البدنية لتكمل القوة الملكية التي من شانها افعال الملائكة من عبادة الله تع
وطاعته والتقرب اليه قوله صنف يطلبه للجهل والمراء المراد بالجهل هنا الاستخفاف والاستهزاء
لان ذلك شان الجهال ومنه قوله تع حكاية اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بعد قولهم
اتتخذنا هزوا والمراء بكسر الميم مصدر لقول ماريت الرجل امارية مراء اذا جادلته وصنف يطلبه
للاستطالة والختل استطال عليه اي تطاول وتعاظم وختله وخاتله اي خادعه وصنف يطلبه للفقه
قال بعض المتاخرين ليس المراد بالفقه هنا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
فانه معنى مستحدث بل المراد به البصيرة في الدين والفقه اكثر ما يأتي في الحديث بهذا المعنى والفقيه هو
صاحب هذه البصيرة وفي كلام بعض الاعلام ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان مطلقا على علم

الآخرة ومعرفة دقايق آفات النفوس ومفسدات الاعمال وفوق الاحاطة بحقارة الدنيا
وشدة التطلع الى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب يوذمار اسم فاعل من اذاه ومارآه
في اعين الرجال الاند يرجع الندى على خيل وهو مجلس القوم ومتحدثهم وكذلك الندو والنادي
فقد تسربل بالخشوع الرجال القميص وسربلته فتسربل اى البسه السربال والخشوع التذلل والخوف والخضوع
وبذلك فسر الخشوع في قوله تع والذين هم في صلوتهم خاشعون والخشوع كما يكون بالقلب كذلك يكون
بالجوارح وفي الصحاح خشع ببصره اى غضه وروي في مجمع البيان عن النبي م انه رأى رجلا يعبث بلحيته في
صلوته فقال اما انه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه فاما الخشوع بالقلب فهو ان يعرض قلبه عما سواه فلا يكون
فيه غير العبادة والمعبود واما بالجوارح فهو جعلها على ما خلقت لاجله والمقصود ان صاحب الجهل والرأي البعيد
نفسه في الاعين صاحب هذه الصفة الذي حكم الله تع بقلة وجوده في قوله عز من قايل وقليل من
عبادي الشكور ولا يخفى ما في الكلام من الكناية والتخييلية وتجلد من الورع قيل للورع اربع درجات
الاولى ورع التائبين وهو ما يخرج به الانسان عن الفسق وهو المصحح لقبول الشهادة الثانية ورع
الصالحين وهو التوقي من الشبهات فان من رتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه الثالثة ورع المتقين
وهو ترك الحلال الذي يتخوف ان ينجر الى الحرام مثل الورع من التحدث باحوال الناس لمخافة ان ينجر الى
الغيبة الرابعة ورع السالكين وهو الاعراض عن غيره سبحانه خوفا من صرف ساعة من العمر فيما
لا يفيد زيادة القرب عنده تع وان كان معلوما ان لا ينجر الى الحرام البتة ثم الظاهر ان هذا الصنف
يظهر ان لجميع هذه المراتب خيشوم من الخيشوم اقصى الانف وكان دق الخيشوم كناية عن جعله ذليلا
خائبا مثل رغم الانف وقطع منه حيزوم من الحيزوم بفتح حاء مهملة آخره زاء معجمة بينهما ياء تحتانية وسط
الصدر وقطع كناية عن هلاكه واستيصاله بالكلية ودب الخب بالكسر مصدر بمعنى الخدعة تقول
خببت يا رجل تخب خبا مثل علمت تعلم علما كذا في صح واما الخب بالكسر او الفتح بمعنى الرجل الخداع فغير مناسب
هنا وملق الملق الود واللطف الشديد قال ابو يوسف وقد ملق بالكسر يملق ملقا ورجل ملق يعطي
يعطي بلسانه ما ليس في قلبه يستطيل على مثله من اشاهده ويتواضع للاغنياء من دون اعتبار المهانة في

فظرف الاستطالة والادويته في طرفها التواضع لكن ذلك اقبح وادخل في شناعته فهو حلوانهم
هاضم الحلوان كتمان ما يوخذ من رشوة ونحوها ولذا نبههم حاكم اما الحاكم على الحرام وهو اعطاء
الرشوة واما الانتصار سبيلا لاستهانتهم الدين الذين هم متدينون به لان ارتكاب العالم للقبائح
ليهونها في نظر الناس فاعمى اسرارها جزاء ودعاء عليه بانه لس جزء وقطع اثره ذو كآبة الكآبة والكآ
على وزن فعالة وفعلة سوء الحال والانكسار من الحزن في نسخة البرهان فلسوق طويلة كان
الناس يلبسونها في صدر الاسلام في مندسر الحندس بكسر الحاء المهملة وسكون النون وفتح الدال
المهملة الليل المظلم والظلمة ايضا يعمل ويخشى لونه لما شاهد جلال الله وعظمة كبريائه راى كل شي لديه
ضعيفا وكل موجود عنده حقيرا فيرى نفسه مقصرا وعمله مضمحلا فيخشاه من التقصير كما قال الله تعالى
انما يخشى الله من عباده العلماء وجلا حال عن الفاعل اي يخشى حال كونه وجلا فرقا مضطربا
استعظاما لجنايته وحذرا من اليم عقابه راجيا بعد ذلك للنجاة وللتوفيق للسداد والثبات
لما تذكر من كمال رافته وجزيل نعمته كما قال سبحانه ولا تقنطوا من رحمة الله مشفقا مع ذلك
من عدم استجابته مقبلا على شانه واصلاح حاله عارفا باهل زمانه وبصفاتهم مستوحشا
من اوثق اخوانه لما علم ان المرضي من الناس من كل وجه عزيز الوجود فيختار الاعتزال عنهم
والانس بالله وحده والوحشة منهم فان مخالطتهم تميت القلب وتفسد الدين بسببها ملكات
مهلكة مودية الى الخسران المبين وقد ورد في الحديث فر من الناس فرارك من الاسد فسدد الله
من هذا اركانه اي ليثبت الله سبحانه جميع جوارحه واعضائه الظاهرة والباطنة على ما هو عليه
من العمل بالخيرات وهذا ايضا الادعاء ادخر قوله منهومان لا يشبعان النهم محركة والنهامة
كسحابة افراط الشهوة في الطعام نهم كفرح وعني فهو نهم ونهيم ومنهوم طالب دنيا طلب الدنيا اذا لم يكن
لقضاء الحاجة وسد الخاصة بل كان لاجل الحرص والامل ومراتب الاموال محصورة ودرجات الحرص
والخيال غير معدودة فكلما بلغ الى مرتبة اقتضى الحرص والامل طلب مرتبة اخرى فوقها وهكذا الى ان
يهلك وطالب علم لان ساحة العلوم اوسع من ان يحوم حولها عقول البشر وشامخ المعارف

ادنى من ان يطلع فوقها طاير النظر كما دل عليه قوله سبحانه فوق كل ذي علم عليم فكلما حصل له مرتبة
يشتغل لتحصيل مرتبة اخرى وهكذا دائما فمن فتر من تحصيل الدنيا مع انهما اى على طريق اهل الله
تحصيلهما منه سلم من افات الدنيا والاخرة الا ان يتوب بان كان من حق الشرع فقط او يراجع
الى كان من حق الناس ويمكن ان يكون الزهد من الراوي قوله فاتهموه على دينكم لانه ليس
من اهل الاخرة والديانة بل هو من شياطين الانس فلا تجالسوه ولا تسئلوه فانه ربما يهلككم
من الدين فتكونوا امثاله من الهالكين وروى في الكافي باسناده عن الفضل بن ابي قرة عن
ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قالت الحواريون لعيسى عليه السلام يا روح الله من
نجالس قال من يذكركم الله رؤيته ويزيد في علمكم منطقه ويرغبكم في الاخرة عمله فان كل محب
لشيء يحوط اى يحفظ ويرعى يقال حاطه يحوطه حوطا اى كلاه ورعاه والحاصل ان هذا العالم يحب
الدنيا ويحفظها وكل من هو كذلك فهو متهم في الدين وضعيف في اليقين فهذا ايضا كالشرح
التعليل قوله ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها وهو الذي عصمه الله من نزغ الشيطان
وفي بعض الاخبار هلاك المرء سماع خفقان النعال عقبه وفي بعضها يتمنون الناس يوم
القيمة كونهم من الفقراء قوله حتى ساسه بالعلم اى بالكامل لسياسة التعليم من سست الرعية
سياسة اى ملكت امورهم ولم يخرق بهم الخرق بالتحريك الدهش من خوف وحياء وان يتهيب
فاتحا عينه ينظر وقد خرق بالكسر واخرقته انا اى ادهشته والباء للتعدية اى ولم تدهشهم من تخويف
ونحوه ولم تضجر عليهم ضجر منه وبه اذا تبرم واغتم وقلق من الغم وفيه تضمين معنى الغضب ونحوه وعداه بعلى
قوله ثلم في الاسلام ثلمة الثلمة بالضم فرجة المكسور والمهدوم وفي الكلام استعارة مكنية وتخييلية
وقد نقل عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها ان المراد
بنقص الاطراف موت اشرافها وكرمائها وعلمائها وصلحائها قوله لكنه في حق العالم اكد لانه
يجب على الرعية اطاعة السلطان لكنه في حق المقربين اكد لانهم على خطر عظيم قوله العلماء رجلان
هذا لا ينافي ما سبق من انهم ثلثة لان الصنفين الاولين مما سبق داخلان هنا في القسم الثاني

اما اتباع الهوى فيصد عن الحق كما ان عبادة الاصنام واتباعها يصد عنه وقد جعل الله
الهوى الها لمن اتبعه فقال جل شانه افرايت من اتخذ الهه هواه وقد سماه بعض اهل التحقيق شركا
خفيا ولا ذنب الا من اتبع اهواء نفسه الدنية وشهواتها البهيمية والسبعية وان على قلبه ذنوب
وسعه عيوبه حتى يصير كمراة مظلمة فلا ينطبع فيه الحق عصمنا الله واياكم منه وطول الامل ينسي الاخرة
لان طول الامل يورث قساوة القلب وقاسي القلب بعيد عن الاخرة ولانه يبعث الشوق الى
الدنيا وزهرتها والفرح فحصولها فيبعد عن قلبه حزن الاخرة والتفكر في شدايدها ولان
الاخرة ضد الدنيا ومن احب شيا ابغض ضده وفي بعض الاخبار اذا اصبحت فلا تحدث نفسك
بالمساء واذا امسيت فلا تحدث نفسك بالصباح وخذ من حيوتك لموتك ومن صحتك لسقمك
فانك لا تدري ما اسمك غدا يوم القيمة قوله العلم مقرون الى العمل العلم شرط لوجود العمل والعمل
شرط لبقائه واستمراره ومن هنا يظهر ان العمل بلا علم لا ينفع بدليل قوله عليه السلم ومن عمل علم
قوله ذلك موعظته وموضع ذلك مفهوم لقوله تع اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
ولم تقولون على الله ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وفيه تهديد
عظيم على من ترك نفسه واشتغل بامر غيره قوله لم يزد صاحبه الا كفرا لان العلم من جلايل نعم الله
سبحانه كامر فشكره وهو العمل به واجب وتركه كفران للنعمة ولم يزد من الله الا بعدا لان العالم
اذا لم يعمل كان مستخفا للحق والمستخف له بعيد عنه قوله لعلكم تهتدون اي راجين ان
تكونوا من المهتدين ولرجاء هدايتكم المراد بالهداية هنا اراءة الطريق الموصل الى المطلوب
فان العمل بالعلم شكر له والشكر يوجب المزيد قال سبحانه ولئن شكرتم لازيدنكم فيحصل له بذلك مرتبة
اخرى من العلم لم يكن قبله ولذا قال سبحانه لنبيه قل رب زدني علما ويحتمل ان يكون المراد
الايصال الى المطلوب لان العمل بالعلم سبب لمحو الظلمات البشرية وشهود التجليات الصمدانية فيتهلك
في نظره الاغيار ويخرق الحجب والاستار فلا ينظر الا اليه والتوفيق من الله والتكلان عليه قوله
العالم العامل بغيره اي بغير ما يقتضيه علمه كالجاهل الحائر في الضلالة والضلالة لا يستفيق من جهله

تشبيه الجهل بالسكر مكنية وذكر الافاقة تخييلية بل قد رايت ان الجهل مطلقا اعظم لان مخاطبة
الناس على قدر عقولهم ولانه لما زال ما على حقيقته كان مكابرا للحق بخلاف الجاهل وكلاهما
حائد بائر لحائر اما من الحيرة او من الحور وهو الهلاك والبائر الرجل الفاسد الهالك الذي
لا خير فيه لا تكونوا ابوا فتشكوا الريبة بالكسر التهمة والشك والاول هنا انسب النوع ويحتمل ان
يكون بمعنى الكراهة من رابني فلان اذا رايت منه ما تكرهه والمعنى لا تتهموني او لا تكرهوا ما قلت
فتشكوا ولا ترخصوا لانفسكم في توسيع الماكل والمشارب والمناكح والخروج منها الى ما لا ينبغي في
نفس الامر وحضور مجالس الفاسقين ومعاشرة الظالمين بتاويلات وحيلة يجعل الفاجائزة في
الشريعة فتدهنوا اي فتساهلوا الذلك في ارتكاب المحظورات وتماشوا معهم فيما يرونه من المنكرات
فان العمل بالتاويلات ربما يسهل عليكم ارتكاب المحظورات والانس بمباشرة العصيان ربما
يوقعكم في حبائل الشيطان ولا تدهنوا في الحق فتخسروا لان ترك بعض ما ينبغي الاتيان به قد يكون
موديا الى ترك الواجبات كما ان فعل ما لا ينبغي قد يكون موجبا لفعل المحرمات وان من الحق لكم
تجتنبوا المساهلة فيه ان تتفقهوا في الدين وتعرفوا العرف على احكام سيد المرسلين ومن الحق
ان لا تغتروا في العمل وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه لان الغرض من النصح هو جلب الخير والنفع
الى المنصوح ولا ريب ان اعظمهما هو السعادة الابدية الباقية والمشاهدة الربوبية ولا في ان
تلك السعادة انما تنال بطاعة الله تعالى ولا في ان من كانت طاعته لله اتم كانت سعادته اتم فلا شبهة
في انه انصح الناس لنفسه بمبالغته في طاعة ربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه وهو ظاهر مما قررنا ه
فان الغرض من الغش هو جلب الشر والضرر الى المغشوش ولا ريب ان اعظمهما هو الشقاوة الابدية
ولا في ان تلك الشقاوة انما تحصل بمعصية الله تعالى ولا في ان من كانت معصيته اتم كانت شقاوته
اتم فلا شبهة في انه اغش الناس لنفسه بمبالغته في معصية ربه قوله الا انصات الى المتعلم
لا بد ان يسكت عند تلقين المعلم ويستمع ويحفظ ويعمل ما علم وينشر بين الناس وفي الحديث اشارة الى هذه
الامور قوله من لم يقنط الناس بقي قنط تقنيطا اذا ايسه والتقنيط معصية مثل العقوط ومن يقنط

يقنطهم من رحمة الله ولا يؤمنهم من عذاب الله لان ذلك يوجب جرأتهم في المعاصي بل
لابد من ان يكون العالم حكيما جامعا بين الوعد والوعيد كما فعله الله تعالى في محكم [illegible] به ليقفهما
ثم لما كان القران معجزة رسول الله ومظهر حكم الله ومنبع العلوم فلا بد من التفكر في معانيه
والتامل في نظمه ومبانيه ليفتح بذلك ابواب غرائبه ويحصل ملكة اقتناء فوائده الا لا خير في نسك
لا ورع فيه مفاسد العبادة اكثر من ان يحصى يعرفه ذلك من نظر في الاثار وفيه اشعار بدلالته
على ان العمل المقبول اقل وجودا من الكبريت الاحمر ولا شك انه لا يامن من فسادها الا الورع
التقي والله الموفق لذلك قوله ان العلم ذو فضائل كثيرة تصور العلم مجسما وشبهه بالانسان
ذي اعضاء واثبت له ما يشبه ما يحتاج اليه ذلك الانسان في اقتداره مثل الراس والعين
والاذن واللسان ونحوها فراسه التواضع اي التذلل شبه التواضع بالراس لان الراس رئيس
اعضاء الانسان لانه محل اكثر القوى البشرية فلذلك ينتفي وجوده بانتفائه وكذلك التواضع
اعظم فضائل العلم لان التعليم والتعلم لا يمكنان بدونه وعينه البراءة من الحسد فان العين كما
كانت الة لمشاهدة المبصرات كذلك البراءة من الحسد الة لمشاهدة المعقولات فان الحسد ياكلها كما
تاكل النار الحطب واذنه الفهم فان حصول المعارف في القلب من طريق الفهم كما ان سماع الاخبار
من طريق السمع ولسانه الصدق صدق العلم سبب لزيادته لان العلوم تتكامل بحسب الاستعداد كما ان
اللسان سبب لزيادة الاقتدار بالوعد والوعيد وحافظه الفحص لان العلم وحشي والفحص قيده وحفظه
وقلبه حسن النية اذ يفسد العلم بفساد النية كما يفسد الرجل بفساد قلبه وعقله معرفة الاشياء
والامور لان قوام العلم بتلك المعرفة كما ان قوام الانسان بالعقل ويده الرحمة لان الرحمة
وهي الرقة والتعطف وسيلة لايصال العلم الى غيره كما ان اليد وسيلة لايصال النعمة الى غيره ورجله
زيارة العلماء لانه بزيارتهم تقتبس المطالب كما ان الانسان بالرجل يكتسب المآرب وهمته السلامة
من الافات وسلامة الناس منه وحكمته الورع اي التحلي بما يوجب القرب والتخلي عما يوجب البعد
ومستقره النجاة المستقر المكان والمراد بالنجاة اما مصدر من نجوت من كذا اي خلصت منه وا المقص

ان يستقر فلو يصد عن المفاسد واما مكان مرتفع لا يعلوه السيل والمراد هنا مكان لا يصل اليه
مفاسد العقايد وقاية العاقبة العاقبة اسم بمعنى المصدر وتوضع موضعه بمعنى فاء العاقبة
وهي دفاع الله عن العبد سوء المكان ومركبه الوفا شبه الوفاء وهو ضد الغدر والمكر بالمركب
لانه يوصل صاحبه الى المقصود وينجيه من مصايب المكان وسلاح من لين الكلمة شبه لين الكلمة بالسلاح
وهو الة الحرب مثل الدرع ونحوه لان كلا منهما يدفع شر العدو اما الاول فبالاستمالة واما الثاني
فبالاستطالة وسيف الرضا لان الرضا بما اتاه الله وبالقضاء والقدر يقطع المشكلات كما ان
السيف يقطع المتصلات وترس المداراة وهي ملاينتهم ومسارة عداوتهم يحفظ صاحبها عن
شرهم كالترس وجيشه محاورة العلماء لان محاورتهم يحفظ ممالك القلب عن تواردات الجهالة كما ان
الجيش يحفظ الممالك عن تسلط الغير بالعداوة ومال الادب لان ادب النفس مثل المال بسبب تاليف
القلوب ولان الادب يكتسب مثل المال ولو كان ما لم يغن من جهة فالادب ظاهر وذخيرة اجتناب
الذنوب كما ان للانسان ذخيرة ليوم من يسر كل يوم فقر وفاقة وهو يوم يقوم الناس
لرب العالمين وزاده المعروف كما ان للانسان زادا به يتوصل الى المقصود كذلك للعلم زاد وهو
المعروف اعني ضد المنكر به يتوصل الى المطلوب وماواه الموادعة الماوى كل مكان تاوي اليه ليلا
ونهارا والموادعة المصالحة ويجوز ان يكون من الوداع والمعنى ان المنزل الذي ياوي اليه
العلم هو المصالحة بين الناس لا المباغضة او الوداع دون القرار ودليله الهداية كما ان للسالك
دليلا لولاه لضل كذلك للعلم دليل هو الهداية وهي على ما ذكره بعض المحققين خمسة انواع الاول
افاضة القوى التي يتمكنون بها من الاهتداء الى مصالحهم كالقوة العقلية والمشاعر الظاهرة
والباطنة والثاني نصب الدلايل العقلية الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد والثالث
ارسال الرسل وانزال الكتب والرابع ان يكشف السرائر بالمنام او الوحي او الالهام والخامس ان يمحو
عنهم الظلمات البدنية وينهدم التجليات الوحدية فيتهالك في نظرهم الاغيار ويحرق الحجب
والاستار فلا ينظرون الا اليه ويمكن حمل الهداية هنا على كل واحد من هذه الخمسة فتامل [illegible]

ورفيقه محبة الاخيار اى محبة الاخيار اياه او محبته للاخيار وهذا من اعظم الغايات لقوله تعالى
ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين وحسن اولئك رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما قوله دعى فى ملكوت
السموات عظيما الدعاء هنا بمعنى التسمية يقال دعوته زيدا اى سميته زيدا وعظيما مفعوله الثانى والاول
اقيم مقام الفاعل وقيل اذا الظاهر ان الفاء للتفصيل مثل الفاء فى قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال
رب ان ابنى من اهلى قوله ليس فى العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه هذا صريح فى ان علم الكلام
اشرف من الفقه وهو كذلك لان معرفة الفقه انما هى للعبادة ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود
والمتكفل لتلك المعرفة علم الكلام بعد ما ذكر يعنى بعد المعرفة ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش
وهو بهذا الاعتبار اشرف من جميع العلوم لانه اصل له قوله اية محكمة او فريضة عادلة او سنة
قايمة كان الاول اشارة الى العلم بالكتاب والاخير الى العلم بالاحاديث والوسط وهو فريضة
عادلة اى مستقيمة الى العلم بكيفية العمل بالاحكام والمراد باستقامتها اشتمالها على جميع الامور
المعتبرة شرعا فى تحققها قوله والصبر على النائبة وهى الامور النازلة من المكاره والمصائب
وتقدير المعيشة المعيشة ما يعاش به من المطعم والمشرب وما يكون به الحيوة والمراد بتقديرها
التوسط بين التبذير والتقتير فى كل ما يعاش به قوله اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الارض
قيل اذا مات الرجل الخطير يقال فى تعظيم مصيبته بكت عليه السماء والارض واظلمت الدنيا ويجوز
ان يكون البكاء هنا حقيقة حتى بالغ بعضهم وجعل الخسوف والكسوف والحمرة التى تحدث فى السماء
وهبوب الرياح العاصفة من ذلك وفى بعض احاديثنا ما ينافى هذه المبالغة وروى فى طريق
العامة عن انس بن مالك ان النبى صلعم قال ما من عبد الا وله فى السماء بابان باب يخرج منه رزقه
وباب يدخل فيه عمله فاذا مات فقداه وبكيا عليه قوله لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام
لانهم يذبون عن الاسلام واهله صدمات المعاندين وطعنات الكافرين كما يدفع الحصون
ذلك لان افعال الرئيس عند لمعنى دخلها قوله انحو عندنا انما قال ذلك لان افعال الرئيس عند الاشاعرة

معرفة المعبود

ليس معللا بالغرض وتحقيق ذلك مما يطلب في علم اخر ولا ريب ان نوع الانسان اشرفها في العالم السفلي
ذكر الاشرفية وجوها منها الخط بريقدر الانسان على ابداع العلوم التي يستنبطها في الدفاتر ويبقى
على الدهر مصونة على الاندراس محفوظة من الانطماس اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم ومنها
الصورة الحسنة وصوركم فاحسن صوركم ومنها القامة المعتدلة لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
ومنها النطق والتمييز ومنها الاكل باصابعه بخلاف ساير الحيوانات فانها تاكل بفمها ومنها تسليطهم
على ما في الارض وتسخيره لهم فالارض لهم فراش ومهاد والماء ينتفعون به في الشرب والزراعة
والعمارة والبحر يستخرجون منه حلية يلبسونها ويركبونها للتجارة والنار ينتفعون بها في الطبخ والانضاج
وغير ذلك واشتغالهم بالمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية ظاهر وبالجملة فهذا العالم كقرية
معمورة او خوان معد والانسان فيه كالرئيس المخدوم والملك المطاع لا يتم كلام المص الا على ان
ما في العالم العلوي مثل الملائكة اشرف من الانسان وقد صرحوا بان بعضهم اشرف من الملائكة
ودل عليه الاخبار ايضا لانا نقول تلك الدلالة ممنوعة ولو سلمت فانما هي بحسب الجمهور وهو غير معتبر
ولو سلم فالمستفاد ان نوع الملائكة اشرف من نوع الانسان وهو لا ينافي ان يكون بعض افراد
الانسان اشرف من بعض افراد الملائكة هذا وقال جار الله كل الملائكة افضل من كل البشر وقال بعض
المفسرين ان هذا حكم محض قوله هو اعرابي الاعرابي بفتح الهمزة منسوب الى الاعراب سكان البادية خاصة
لا واحد له والعرب بالضم وبالتحريك خلاف العجم وهم سكان الامصار او عام فهما اما متباينان او اعم
واخص مطلقا والمراد بكون غير المتفقه اعرابيا انه من الكفر اقرب ومن العلم بحدود الله ابعد كما قال سبحانه
الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله قوله ولا ينظر الله اليه يوم القيمة
ولم يزكه له علاوة هذا كناية عن سخط الله عليه ونفي الاعتداد به وحرمانه عما لديه من الكرامات والتقرب
لان من منع كلامه في الدنيا غيره فانما ذلك لسخطه عليه ونفي اعتداده ولا يوصل اليه من فوايده وفضائله
وامثال هذه الاقوال اذا اطلق على من لا يجوز عليه الحقيقة يراد بها الغايات فقليل المراد من نظر
الرؤية لانه يعم يراهم كما يرى غيرهم ولا تغليب الحقيقة الى حاجب المرئي التماسا لرؤيته لان هذا من صفات

من صفات الاجسام وهو تبع مرض بمنها قوله وفضل الفقه في اللغة الفهم يقال فقه الرجل بالكسر اذا
فهم والفهم هو العلم وضده قوله تعالى فهم لا يفقهون ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقيل الفهم جودة الذهن
واستعداده لاكتساب الاراء وان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن ثم غلب في اصطلاح الشرع
على علم الدين لشرفه فكان المستحق لاطلاق اسم الفقه عليه دون غيره مما ينبغي ان يعلم في هذا المقام
ان القوم فسروا اصول الفقه بمعناه الاضافي اولا ثم بمعناه العلمي ليظهر المناسبة بينهما وليكون
الشارع على بصيرة واما المصنف فلم يتعرض لها لان المعنى الاضافي لا غرض له في معرفته والمعنى العلمي
لا حاجة اليه لان التصور بوجه ما يكفي للشروع فيه واما تعريف الفقه فيحتمل ان يكون لوجهين
احدهما ان الفقه غاية لهذا العلم فعرفه غاية ليعرف الطالب قدره وسمو محله فيزداد رغبته
ويوفيه حقه من الجد في تحصيله بحسب تلك الغاية وثانيهما ان يعرف ان هذا العلم كيف يتضمن
كيفية الاستدلال بيان ذلك انه علم من هذا الحد ان الاحكام مستنبطة عن الادلة التفصيلية
وهذا العلم باحث عن احوال الادلة الاجمالية فقد علم ان ادلة الفقه مندرجة تحت موضوعاته
فيعلم تادي البحث من تلك الاحوال من الموضوع الى الادلة التفصيلية هذا ويمكن ان يقال المصنف وافق
القوم في تفسيره بالمعنى الاضافي الا انه ترك تفسير الاصول بحسب هذا المعنى لانه معلوم اذ يعلم كل احد
انه ما يبتنى عليه غيره وعرف المضاف اليه اعني الفقه فعلم ان اصول الفقه بمعناه الاضافي مجموع ما
يبتني عليه الفقه من القواعد ثم اطلقه على المعنى العلمي ظاهرا باعتبار اضافة العلم الى تلك القواعد
فيقال هو علم بما يبتني عليه الفقه قوله هو العلم العلم اذا اطلق على العلوم المدونة فاما ان يراد
به الملكة الحاصلة بتكرر مسائله المهارة بعد اخرى او نفس تلك المسائل او نفس الادراك المتعلق بها
هذا اذا لم يكن متعلقه واما اذا ذكر كما في هذا المقام فالظاهر هو الاخير قوله بالاحكام ان اريد
بها الاحكام المعروفة فيما بينهم اعني الوجوب واخواته يرد ان كل واحد من قيدي الشرعية والفرعية
زائد وان اريد بها المسائل اعني نسب المحمولات الى الموضوعات يرد انه لا يصح ذلك بدون قرينة
صارفة ويمكن الجواب باختيار الثاني والقرينة هي قوله من ادلتها لان المكتسب عن الادلة هي النسب دون

الوجوب فقسمة الاحكام اما ان يكون بمجرد العقل او من اجل الوضع والاول عقلي كاحكام الهندسة
والحساب والثاني اما ان يكون الوضع من الشرع او من غيره والثاني وضعي كاحكام النحو واللغة
والاول اما ان يكون اعتقاديا لا يتعلق به القصد الى كيفية عمل كمعرفة الصانع وصفاته وهو
شرعي اصلي او يتعلق كوجوب القراءة وهو شرعي فرعي اذا عرفت ظهر لك معاني القيود المذكورة
وفوائدها قوله عن ادلتها التفصيلية وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والظرف
اما متعلق بالعلم او صفة للاحكام والثاني انسب لفظا ليطابق القيدين السابقين والاول اظهر
معنى لان المقصود من هذا القيد اخراج علم الله سبحانه وعلم الملائكة وخروجها به ظاهر على الثاني
دون الاول الا باعتبار ان تعليق الشيء على الموصوف بالصفة مشعر بالعلية فيفهم ان العلم ايضا
حاصل عن الادلة ثم ان في اضافة الادلة لها لان الفقيه لا بد من ان يكون له اقتدار على
الاكتساب بكل واحد منها حتى لو قدر على الاكتساب ببعضها دون بعض لا يكون فقيها في الاصطلاح
وفي توصيفها بالتفصيلية اشارة الى ان ليس المراد بها على وجه الاجمال كما هو موضوع هذا الفن
بل على وجه التفصيل اي الادلة الجزئية المنصوبة على الاحكام المخصوصة وههنا بحث وهو ان
حكم العقل غير مستند الى الشرع فكيف عد من الاحكام الشرعية ويمكن ان يجاب بان المراد بالحكم
الشرعي من ان يكون مستندا الى قوله او فعله او تقريره وهذا مستند الى تقريره لان الشارع
لما لم ينقل عن الاصل كان تقريرا عليه فالحكم العقلي حكم شرعي تقريري قوله وخرج بالفرعية الاصولية
قال الشريف وقيد الاصولية من الشرعية اشارة الى ان الاعتقادات وان استقل باثباتها
العقل فيجب اخذها من الشرع ليعتد بها قوله وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة
اما خروج علم الله سبحانه فلانه غير مستنبط عن الادلة واعترض العلامة الشيرازي بان علمه سبحانه
مستفاد من الادلة لان علمه بالاشياء واجب ان يكون على ما هي عليه في نفس الامر فيجب ان
يعرفها بعللها اذا كانت معللة واجيب عنه بان الادلة امارات لا علل موجبة سلمنا لكن العلم
بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا من العلة واما خروج علم الملائكة وعلم الانبياء فلان علمهما انما

16

انما هو بالوجوه التعريفية دون الاستدلال هذا على مذهبنا البين ان النبي ليس بمجتهد واما من ذهب
الى اجتهاده فلا يخرج علمه بهذا القيد **قوله** ويخرج بالتفصيلية علم المقلد لان علمه غير مستند الى الادلة
التفصيلية بل الى دليل واحد في جميع الصور وهو هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله
في حقي كما ذكره المص لا يقال علم المقلد تابع لعلم مفتيه فهو ايضا حاصل عن الادلة بالواسطة لانا
نقول المتبادر من الحد هو حصول الاحكام عنها بلا واسطة بغي شيء وهو ان علم المقلد يخرج بعموم
الادلة المستفاد منه الاقتدار على الاكتساب بكل واحد منها كما ذكرنا لان مستنده ابدا دليل
واحد **قوله** وذلك كي يكون حكمه ماخوذا من دليل اجمالي هذا الدليل صغراه وجدانية وكبراه
اجماعية كما هو المستفاد من كلام المص وان المقلد يعلم ان هذا حكم الله في شانه بالضرورة وفيه
ظان فيلزم زيادة الفرع على الاصل لانا نقول المراد انه يعلم ان ذلك حكم الله في شانه ظاهرا لا في
نفس الامر **قوله** واورد على هذا الحد الحد عند الاصوليين هو المعرف الجامع المانع سواء كان
حقيقيا او رسميا فلا يرد انه تسميته حدا يتوقف على كون المذكور فيه ذاتيات وانه لم يعلم ان
الحد كما يكون حقيقيا كذلك يكون رسميا والذاتيات في الرسمي امر اعتباري فلا يتوجه المنع المذكور
قوله انكان المراد بالاحكام البعض وذلك لان حمل اللام على الجنس الشامل للكل والبعض فلا يرد ان
الترديد بين الكل والبعض غير حاصر لجواز حمله على الاعم فان قلت انكان المراد بالبعض المقابل للكل
هو المعنى الاعم فلم خص ذكر البعض قلت لما كان ذلك الاعم هو ماهية الاحكام باعتبار وجودها في
ضمن افراد اقلها الثلاثة لا بعينها والتحقق في الماهية باعتبار الوجود من غير بيان ارادة الكل او البعض
هو البعض قطعا حصر بالذكر على ان البعض هو مورد الشبهة دون الكل **قوله** ما يطرد الاطراد
هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يكون مانعا **قوله** لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك
اي لدخول علم المقلد في حد الفقه او لدخول المقلد في حد الفقيه لان حد الفقه بما ذكر يستلزم حد
الفقيه بالعالم به فيلزم دخول المقلد انما يلزم على تقدير ارادة البعض على الاطلاق واما على تقدير
ارادة المعين او الاكثر على ما اختاره الاكثر حيث قال هو العلم بجملة غالبة من الاحكام فيه بابها

به الى اجماله واجاب عنه السيد بان ارادة المعين ولو بكونه اكثر مما لا انباء لها اذ لا دليل عليها
العبارة قوله لانا لا نريد به العامي ه بيان لدخول المقلد في ذلك التقدير ودفع لما يتوهم من انه لا دم
ان علم المقلد حاصل من الامارات التي نصبها الشارع اذ لا يتمكن من الاستدلال بها والاستنباط
منها الا المجتهد لكونها ظنية متعارضة فيفتقر الى الترجيح وتقرير الدفع ظاهر قوله بل من لم يبلغ
رتبة الاجتهاد اراد به الاجتهاد في الكل لان الاجتهاد عند الاكثر منحصر فيه قوله مع انه ليس بفقيه
لا يخفى ان في قوله لدخول المقلد اشارة الى صدق حد الفقيه عليه وفي قوله مع انه ليس بفقيه اشارة
الى عدم صدق المحدود اعني الفقيه فلا يكون حد الفقيه مطردا هذا اذا اورد النقض على حد
الفقيه المستفاد من حد الفقه واما ان اورد على حد الفقه ففي قوله لدخول المقلد اشارة الى
صدق حد الفقه على علمه بتقدير مضاف كما ذكرنا وفي قوله انه ليس بفقيه اشارة الى عدم صدق
المحدود اعني الفقه لانه اذا لم يكن المقلد فقيها لم يكن علمه فقها فلا يكون حد الفقه مطردا
قوله في الاصطلاح اي اصطلاح المتشرعة لان الفقيه عندهم هو المجتهد والمجتهد عندهم منحصر في الكل
قوله وان كان المراد به الكل وذلك بحمل اللام على الاستغراق كما هو المتبادر من الجمع المعرف
لا يخفى ان الشق الاول من الترديد بناء على حمل اللام على الجنس والشق الثاني بناء على حملها على الاستغراق
الحقيقي كما يشعر به التعليل فالترديد غير منحصر لجواز حملها على الاستغراق العرفي بان يراد بالاحكام
اكثرها او كل ما يدخل تحت القدرة لانا نقول هذا القسم داخل في الشق الاول لان البعض شامل لجميع
الابعاض ولا شك ان العرفي من جملتها فيندرج فيه فيرد عليه ما مر من دخول المقلد لان بناء
ذلك على ان الاجتهاد منحصر في الكل والمقلد عند من لم يجوز التجزي يجوز ان يعرف اكثر الاحكام كله
مع انه ليس بفقيه قوله لم ينعكس لا انعكاس عكس الاطراد فهو ان يصدق الحد على ما صدق عليه المحدود
بحيث لا يخرج عنه شيء من افراده فيكون جامعا فظهر ان لا يصدق الحد على ما صدق عليه المحدود
فلا يكون جامعا قوله لانهم الضمير يعود الى الاكثر والجمع باعتبار المضاف اليه او باعتبار تعدده
معنى وقوله او اكثرها مما لا حاجة اليه قوله لا تتناهى غالبا انما قيد به لان الفقه قد يكون مبنيا على

على القطعيات كالاجماع الذي بلغ اهله عدد التواتر ونقل الينا متواترا والكتاب القطعي الدلالة
والسنة المتواترة كذلك ثم ان الافتقار الى هذا القيد انما هو اذا جعل القطعيات فقها وذلك
بجعل الادلة في تعريفه على الاعم الاغلب من القطعي والظني واما عند من لم يجعلها فقها فلا حاجة
اليه **قوله** قلنا ام المنع يتوجه الى عدم الاطراد لا الى الدخول كما ينبئ عنه المتن الثاني من التفصيل
قوله اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظ اما منع عدم الاطراد فظاهر على القول بعدم تجزي
الاجتهاد فحذف المسند اليه لقيام قرينته وقدم الظرف على عامله للتعريف والاختصاص ولفصل
بين اما وجوابه فلا يجعل هذا للقوانين جوز عمل ما بعد الفاء على ما قبله على ان المعمول ظرف يكفيه
رائحة الفعل **قوله** اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم اه اي لا يتصور على تقدير القول
بعدم التجزي اذ على تقدير ارادة البعض انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك اي عن الادلة التفصيلية
عن الاجتهاد لان قوله عن ادلتها دال على ان حصوله عنها بالاستدلال وهو الاجتهاد فلا يحصل
العلم بالبعض كذلك عن الاجتهاد المطلق لانتفاء الاجتهاد عنه لان الاجتهاد على تقدير عدم التجزي وصف
مختص بمن له علم بالجميع والمقلد ليس له علم به فخرج من الحد بقيد الاجتهاد المستفاد من الظرف توضيح الجواب
على وفق ما في الكتاب ان الاجتهاد وصف للفقيه به يمتاز عن غيره واذا فسر على وجه يكون مبدأ
للفقه بجميع الاحكام فكما يصح تعريفه بالعلم بالجميع عن الادلة بالاستدلال والاجتهاد صح تعريفه بالعلم
بالبعض كذلك لان صدق الايجاب الكلي يستلزم صدق الايجاب الجزئي وكما يخرج المقلد عن الاول بقيد
الظرف الموجب لكونه بالاجتهاد كما صرحوا في كتبهم بان علم المقلد يخرج بحرف المجاوزة كذلك يخرج عن الثاني
بتلك القيد لعدم الاجتهاد بالمعنى المذكور فيه الا ترى انا لو فرضنا ان الفرس الابلق مختص بزيد
واردنا تعريفه وتمييزه صح ان نقول زيد هو الذي له بعض الفرس الابلق كما صح ان نقول زيد هو الذي
له كل فرس الابلق وبكل واحد منهما يمتاز عن غيره بلا تفرقة **قوله** فالعلم المذكور داخل فيه اي علم المقلد
بالبعض كذلك داخل في حد الفقه وهو من افراده فالحد مطرد والفرق بين الجوابين ان بناء الاول
على ان العلم المذكور ليس من افراد الفقه وهو غير داخل في حده فلم يثبت عدم اطراده وبناء الثاني

على انه من افراده وهو اقل منه فلا يكون صدق الحد عليه ما يوجب عدم الاطراد وايضا في الاول
تسليم لعموم المورد انه ليس بفقيه في الاصطلاح وفي الثاني منع لانه لم يبق شيء وهو ان الحد يصدق
على من علم حكما واحدا كذلك وهو خلاف الاصل وقال العلامة الشيرازي في شرح مختصر المنتهى
في اطلاق الفقه كون الاحكام ثلثة فما فوقها ولعل وجهه ذلك ان الجمع المحلى لا يطلق على اقل من
ثلثة وفيه نظر لان عموم الجمع باعتبار الافراد لا باعتبار الجزئيات كما حقق في محله قوله وكون العالم
بها كلها فقيها اشارة الى انه لا منافاة بين كونه فقيها ومقلدا لان ذلك باعتبارين قوله اما المراد
بالعلم بالجميع التهيؤ له اي لا يشترط حصول الكل ولا البعض بالفعل بل يريد ان ذلك ممتنع لان الاحكام
غير متناهية لا يمكن حصولها الا بعد بالفعل قوله وهو ان يكون نعلم من هذا التفصيل ان المراد
من التهيؤ هو الاستعداد القريب الى الفعل وهو ان يكون له ملكة الاقتدار على استخراج الاحكام
الجزئية من القواعد الكلية وبما بقي التهيؤ اما متعذر او متعسر فلا وجه لجعله ضابطا للاحكام مع ثبوت
التكليف بها لكل احد والجواب ان التعذر ممنوع والتعسر مسلم ولا يضر قوله واطلاق العلم على هذا
التهيؤ شايع فالفقيه هو الذي حصل له بممارسة احوال الادلة التي يبحث عنها في علم الاصول ملكة يقتدر بها
على استنباط الاحكام الجزئية عن الادلة التفصيلية ولا يريد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل
قال الشريف في التفصيل ان المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولابد له من متعلق هو المعلوم انما
القواعد وله تابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على
كل واحد منهما اما حقيقة عرفية او اصطلاحية واما مجازا مشهورا قوله وهذا المعنى شايع الفوايد ان
العلم يطلق على هذا حقيقة نادر بل ادعى شارح المواقف انه خلاف اجماع اهل اللغة والشرع والعرف
لكنه شايع سيما عند المتشرعة وهذا القدر يكفي لصحة هذا المحل نعم فيه ارتكاب مجازين احدهما هذا والثاني
تعميم الادلة بحيث يشمل الامارات ايضا الا ان شيوع الاول صار سببا لجوازه في الحد ونفس الاول
صار قرينة للثاني ثم ان في هذا المحل تصريح بان القطعيات ايضا داخلة في الفقه ومن خص العلم بالظن
والادلة بالامارات كالامام و[illegible] منع دخولها فيه قوله وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم لان الشارع

الشارع جعل ظن المكلف مناطا للاحكام وعلة لها اجماعا فاذا اجتهد وظن الحكم جزم بوجوبه ملزومه اعني
ظنه وهو امر وجداني والجزم بوجوب المعلول بالضرورة فقد افضى ظنه بالاحكام الى العلم بها لا يقال يمكن
ان يوجه عدم المنافاة بان المراد بعلمية الحكم المعنى الشامل للظن والقطع فيرجع الى ما ارتضاه الشارح لانا
نقول قوله لا فيه نفسه يا باه **قوله** فضعفه ظاهر عندنا لانا نقول بان سبحانه حكم معين في كل واقعة
لا يختلف باختلاف اراء المجتهدين وحكم المجتهد ان طابقه كان صوابا والا فهو خطاء ومع خطاء ان
الظن عندنا ليس علة للاحكام لجواز ان يكون خطاء فيلزم تخلف العلة عن المعلول وقد يجاب بان الحكم
الذي جعل الظن مناطا له انما هو الظاهري وهو الذي ذكر في الحد ووقع التكليف به دون الواقعي
لاستحالة التكليف بالمحال وجواز خطاء الظن انما يقدح في علية للواقعي دون الظاهري فليتامل
قوله واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب هم الذين قالوا بانه ليس سبحانه في الوقايع حكم
معين بل حكمه تابع لظن المجتهد حتى لو ظن مجتهد في مسئلة حكما ومخالف الحكم اخر كان الكل حكمه تعالى فكل مجتهد
عندهم مصيب وتوصيفهم بما ذكر للبيان والكشف **قوله** فلوجود لان الحكم وهو الكلام النفسي
اي اتباع النسبة عندهم تابع لظن المجتهد فاذا حصل له ظن علم وجوده قطعا فيعلم الحكم لان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قوله** وكانه لم اي كان هذا الجواب للمصوبة بناء على التصويب وتبعهم
فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل اعني المخطئة غفلة منهم عن حقيقة حال هذا الجواب حيث لم يتنبهوا
انه لا يصح الا على طريق المصوبة وقد عرفت مراده **قوله** واعلم ان لبعض العلوم تقدما اه كل علم على
الاطلاق له موضوع به يمتاز عن غيره ويبحث فيه عن احواله ومسائل وهي تلك الاحوال وغاية وهي
ما يترتب عليه ومبادي وهو ما يتوقف عليه ذات المسائل وهو اما تصور كتصور الموضوع والمحمول واما
تصديق وهو ما يتوقف عليه اثبات المحمولات للموضوعات ونفيها اذا عرفت هذا فنقول الشرف الذي
للعلم انما هو بالنظر الى ضده اعني الجهل واما تقدم بعضه على بعض في الشرف يعرض له بالنظر الى الغير
لا بالذات كتقدم موضوعه لان العلم بحال ما هو اشرف اشرف من العلم بحال ما ليس كذلك وتقدم غايته
اذ لا شك ان فايدة العلم اذا كانت اشرف الغايات واتمها نفعا كان ذلك العلم اشرف العلوم واكملها

قدر او اشتماله على مبادي العلوم المتأخرة لان المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اشرف من المحتاج ونحو
ذلك مثل شرافة المسائل او شرافة الدلائل ثم انه قد يبلغ الحلول لان التقدم اما من جهة واحدة
او من جهتين او من ثلث او اربع او خمس وعلى هذا يجوز ان يكون العلم اشرف من الاخر من جهة واخس
منه من جهة اخرى ويتفاوت مراتبه للاعتبار تفاوت مراتب الجهات وقد يكون اشرف من جميع
العلوم لتحقق جميع جهات التقدم فيه كعلم الكلام فانه اشرف من جميع العلوم لان موضوعه وهو
ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته الثبوتية او السلبية وعن افعاله اما في الدنيا كاحداث العالم
واما في الاخرة كحشر الاجساد اشرف الموضوعات وغايته وهي الترقي من التقليد الى الايقان
والارشاد للطالبين والزام المعاندين وحفظ قواعد الدين من ان تزلزلها شبه المبطلين وصحة
النية باصلاحها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبعد ذلك كله
الفوز بالسعادة الاخروية اكمل الغايات واجلها نفعا وهو مبنى لجميع العلوم الشرعية فانه اساسها
واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل منزل للكتب لم يتصور
علم تفسير اصلا ولا حديث ولا علم فقه ولا علم اصوله فان كلها متوقفة على علم الكلام ومقتبسة
منه ومسائله اشرف المسائل لانها صفات الله تعالى ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت
بالنقل وهي الغاية في الوثاقة بخلاف العلم الالهي فان ادلتها لكونها مخالفة للنقل تتهم بانها ماخوذة
من الاوهام الباطلة لا من مراجعة العقول فلا يوثق بها فهو اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات
الشرف **قوله** ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث اي مرتبة الفقه متأخرة عن غيره من
العلوم الخمسة المذكورة لاشتمال تلك العلوم على مباديه فحصل التأخر لهذا الاعتبار مع انه متأخر عن
الكلام بالاعتبار الاول ايضا لان ذلك سبب التأخر عن الكل **قوله** فلانه يبحث في هذا العلم عن
كيفية التكليف اي الفقيه يبحث ان التكليف المستفاد من هذا الخطاب بطريق الوجوب او من ذلك بطريق
الندب الى غير ذلك ولا شبهة في ان البحث عن كيفية التكليف موقوف على معرفة نفس التكليف ومعرفة
التكليف بدون معرفة المكلف محال والخطاب التكليفي اما كتاب او سنة فعلى الاول لا بد من معرفة وجود

وجود الصانع وصفاته الذاتية كالعلم والقدرة والفعلية ككونه منزلا للكتب مرسلا للرسل الى غير ذلك
ثم معرفته يتوقف على حدوث العالم لان المحوج الى الصانع عند المليين انما هو الحدوث والامكان
بشرطه او هما معا وعلى الثاني لا بد من معرفة الرسول ومعرفة صدقه المتوقفة على معرفة المعجزة والعلم
المتكفل لجميع ذلك هو الكلام قوله وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال بها اذ ثبت
في الاصول ان العام وجب حمله على العموم ان لم يظهر مخصص بعد الفحص ومفهوم الشرط حجة ان لم يعارض
بالصريح فالفقيه اذا وجد خطابا عاما ولم يظهر له مخصص بعد الفحص حمله على عمومه والا فعلى خصوصه وان
وجد خطابا فيه شرط يعمل بمفهومه بدون المعارض وبظاهره معه وعليه فقس قوله واما ما اخرج عن علم
اللغة اراد بها ما يعم من اللغة وغيره فيشمل المعاني والبيان ايضا واطلاقها على هذا شائع ومما
يؤيد ذلك انهم صرحوا في باب الترجيحات ان هذين العلمين مما يحتاج اليه المجتهد في الاستنباط وتوقف
معرفة الكتاب والسنة على معرفتهما ظاهر قوله ظاهر لان الكتاب والسنة لكونهما عربيين يحتاج
العلم بهما الى معرفة اوضاع مفردات الالفاظ ومركباتها وكيفية جواهر الكلمات وهيئاتها والتمايز
الحقائق من مجازاتها والاشتراك والاضمار والحذف الى غير ذلك وكل ذلك يعلم من العلوم المذكورة
قوله لا معنى لعروض الم الذاتية اولا مرتبا وبه يسلك كان ذاتيا او عرضيا واما اللاحق بواسطة امر
اخص او اعم فليس العلم باحثا عنه كما صرح به في الشفا قوله ويسمى تلك الامور مسائل اي يسمى تلك الامور
اللاحقة من حيث انها لاحقة مسائل لا بالنظر الى ذواتها من حيث هي لان المسائل هي المحمولات باعتبار
انتسابها الى الموضوعات اثباتا او نفيا لان البرهان انما يقام عليها لا على ذواتها قوله ويسمى
مجموع ذلك المبادي اصطلحوا على اطلاق المبادي على هذا المعنى وربما يطلق على معنى اعم من المذكور
وهو ما يتوقف عليه المسائل بيانا او تصورا او شروعا فيندرج فيه ايضا تصور العلم والتصديق بغايته
وغير ذلك مما ينبغي ان يذكر في المقدمة ولكن هذا غير مراد هنا قوله من حيث كونها عوارض لافعال
المكلفين متعلق بالبحث وفيه تنبيه على ما ذكرنا من ان المسائل هي المحمولات من حيث انتسابها الى
الموضوعات قوله ومباديه المراد بها المعنى الاصطلاحي فلا يرد ان من جملة ما يتوقف عليه هو تصور

التصور والتصديق بغاية بعده ولم يذكرها لانه ما من جملة مباديه بعض امور هو غير ما هنا نعم يرد ان من

جملة مباديه التصورية بحث الاصطلاح تصور المحمولات ولم يذكره فتامل قوله كالكتاب اي ان قلت

مباديه التصديقية منحصرة في هذه الثلثة فالمناسب ان يقول وهي الكتاب الخ ولا يصح التمثيل قلت

الانحصار فيها ممنوع فان من جملتها المقدمات العقلية كما مر ولو سلم فمباديه منكرة بحسب المفهوم وان

كانت في الوجود منحصرة فصح التمثيل قوله في نبذة النبذ بفتح النون وسكون الباء الشيء اليسير يقال ذهب

ماله وبقي نبذ منه وفي راسه نبذ من شيب واصاب الارض نبذ من مطر اي شيء يسير قوله تقسيم هذا انه

للمفهوم باعتبار نسبته الى المعنى بالاتحاد والتعدد الى اربعة اقسام كلاهما متحدان وكلاهما متكثران

واللفظ متحد والمعنى متكثر وعكسه قوله اللفظ والمعنى اتحد المراد بالمعنى ما يقصد باللفظ سواء كان

حقيقيا او مجازيا بدليل عد الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى قيل فيه نظر لان الفعل والحرف

ان اتحد معناهما داخلان في هذا القسم مع انهما لا يتصفان في المشهور بالكلية والجزئية قوله

فان منع نفس تصور المعنى اي مجرد ملاحظة العقل له من غير ملاحظة نفس الامر ويخرج الكليات مطلقا

وان لم يوجد له فرد او وجد فرد واحد والمراد بالشركة اعم امكانها لان الجزئي يشترك في مفهومه

الكثيرون سلبا الصدق سلب عنهم ط او اعترض بان مفهوم زيد فيه هنا يصدق على مفهوم في اذهان

غيرنا واجيب بالمنع من ذلك لان هذا المفهوم مغاير لذلك قطعا قوله وهو الجزئي اي ذلك اللفظ هو

الجزئي كما ان الكلي في قوله وهو الكلي بدليل قوله ثم الكلي اما ان يتساوى معناه وذلك الكلام في اقسام

اللفظ واطلاق الكلي والجزئي على اللفظ مجاز من باب تسمية الدال باسم المدلول ثم المراد بالجزئي هنا هو

الحقيقي وقد يطلق على الاضافي وهو المندرج تحت كلي وبينهما عموم مطلق لاندراج كل شخص تحت ماهيته

وجواز كون المندرج كليا قوله او يتفاوت والتفاوت اما بزيادة ونقصان وهو في الكميات

كالمقدار بالنسبة الى ذراع وذراعين او بالاولوية او بالاولية او شدة وضعف كالوجود فانه

يتفاوت في الخالق والمخلوق بالاعتبارات الثلثة فانه في الخالق اقدم لكونه مبدأ لما عداه واولى

له نوعين ذاته او مقتضاها ولعدم تغيره واشد لان اثر الوجود فيه اكثر وهو المشكك لانه يشكك السامع

السامع في انه متواطئ او مشترك باعتبار توافق افراده في اصل المعنى وتخالفها باحد الوجوه المذكورة و
واعترض بان ما به التفاوت ان كان داخلا في المعنى فلا اشتراك لانه في الاشد دون الاضعف
والا فلا تفاوت بين الافراد فيه واجيب بانه داخل في مفهومه او شكلا في نفس المعنى فالافراد متفاوتة
الماهيات فيه وهو مشترك بينها قوله وان تكثرا اي كان تكثر اللفظ والمعنى كالانسان والفرس فانهما
لفظان لكل منهما معنى مباين لمعنى الآخر فالالفاظ متباينة لتباين مدلوليها وانما اقتصر على البواقي
لان تقابله للاول اشد واقوى لمخالفته له من جهة اللفظ والمعنى جميعا واعلم ان كل واحد من الالفاظ
المتباينة او بعضها اما ان يكون كليا او جزئيا او مشتركا او حقيقة او مجازا وان هذا القسم
في الحقيقة حصل باجتماع افراد من القسم الاول وشيء امثل الاقسام الاربعة لا يميز لان هذا التقسيم
اعتباري لا بحسب الذات فلا ينافيه التداخل لان مورد القسمة مطلق المفرد واحدا كان او اكثر
وحاصله انه اما ان لا يعتبر كثرة اللفظ ولا كثرة المعنى فهو القسم الاول او يعتبر كثرة كليهما فهو الثاني
او يعتبر كثرة الاول دون الثاني فهو الثالث او يعتبر عكسه فهو الرابع قوله كالذات والصفة مثال
السيف والصارم فان السيف اسم للذات والصارم على الصفة اعني القطع قوله كالضدين
المراد بهما مطلق المتخالفين سواء كانا ضدين حقيقيين كالسواد والبياض والاسود والابيض
او مشهوريين كالحمرة والصفرة او غير ذلك من اقسام التقابل قوله وان كثرت الالفاظ واتحد
المعنى فهي مترادفة قال الشريف الظاهر اعتبار كون المعنى الواحد معنى حقيقيا لكل واحد من تلك الالفاظ
لان الترادف انما يجري فيه عرفا اقول فيه بحث اما الاول فلان الالفاظ المتكثرة اذا استعملت في معنى
واحد مجازي لم تكن داخلة في هذا القسم ولا يمكن ادراجه في قسم الحقيقة والمجاز بناء على ان المجاز
مسبوق بالمعنى الحقيقي لانه اعتبر فيه اتحاد اللفظ الثاني ان الترادف في المشترك بان يكون كل واحد
من هذين اللفظين موضوع لكل واحد من هذا المعنى وهذا خارج من قسم الترادف لاعتبار
الاتحاد المعنى فيه ويمكن ان يجاب عنهما بان المراد بوحدة المعنى ووحدة اللفظ عدم اعتبار كثرتهما
لا اعتبار عدم كثرتهما فح يندرج الاول في الحقيقة والمجاز والثاني في الترادف لان عدم اعتبار

الكثرة لا ينافي تحققها واعلم ان الالفاظ المترادفة اما كلية او جزئية ولا يمكن التبعيض نعم يمكن ان
يكون كلية وجزئية باعتبارين فصورة الترادف في الاشتراك **قوله** وان تكثرت المعاني واتحد
اللفظ اما ان يراد بالمعاني المتكثرة ما يمكن استعمال اللفظ فيه او يراد بها ما استعمل فيه اللفظ بالفعل
فان اراد الاول واراد بالمشترك ما وضع لكل واحد ابتداء فيرد ان هذا باطل لان من جملتها
معنى مجازيا واللفظ لم يوضع له كيف ولو اريد ما وضع لبعض دون بعض فيرد ان هذا قسيم اعني
الحقيقة والمجاز وان اراد الثاني فيرد ان كون اللفظ موضوعا لاحدهما على تقدير عدم وضعه
لكل واحد منها ابتداء ممنوع لجواز ان يكون جميع ما استعمل فيه اللفظ معنى مجازيا فلا يصح جعله من الحقيقة
والمجاز **قوله** فان وضع واحد المراد به وضعه لكل واحد من تلك المعاني ابتداء بلا مناسبة لوضع
اخر سواء كان الواضع واحدا او متعددا من اهل اصطلاح واحد او لا ومن اعتبر اتحاد الاصطلاح
في الوضع فقد سهى فان اللفظ اذا وضعه طائفة لمعنى وطائفة اخرى لمعنى اخر من غير ملاحظة الوضع
الاول كان مشتركا مع عدم صدق تعريفه عليه على هذا التقدير وقد ظهر لك ان الوضع في المشترك
متعدد فلا يندرج فيه نحو هذا مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له كل واحد من الافراد لانه
موضوع له بوضع واحد ولا يندرج ايضا في باقي الاقسام فانحصر فيها لا يخرج من شيء **قوله** فهو المشترك
اي فهو المشترك فيه بالنسبة الى المعنيين جميعا ومجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ موضوعا
لهذا وحده ولذاك وحده معلوم فكان مشتركا فيه من هذه الحيثية وكون المراد عند الاطلاق هذا
وذاك غير معلوم فكان مجملا من هذه الجهة لعدم وضوح دلالته والمشترك ايضا اما كلي او جزئي بالنظر
الى كلا معنييه او احدهما فقط **قوله** وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل في الباقي من غير ان
يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز فيه نظر لانه اما ان يعتبر الاستعمال في الحقيقة والمجاز او لا فعلى الاول
لا يستقيم قوله فهو الحقيقة اذ الوضع لا يستلزم الاستعمال اصلا لا في الموضوع له ولا في غيره ولذا
قالوا ان بين الحقيقة والمجاز واسطة وعلى الثاني لغو قوله ثم استعمل في الباقي والقول باعتبار
الاستعمال في الباقي هو الاستعمال المناسبة صحيح وانما لم يذكره لظهور ان المجاز لا بد له من علاقة مصححة **قوله**

قوله وان غلب اى وان غلب استعماله فى الثانى وترك استعماله فى الاول بعرف شيوع فاندفع لهذا ما قيل
من الفرق بين المنقول والمجاز ليس هو الغلبة وعدمها فالمجاز قد يغلب على الحقيقة ومع ذلك
لا يخرج عن كونه مجازا فلا فرق حينئذ بين المنقول ووجه الدفع ان المراد بالغلبة هذه الغلبة
المخصوصة فان وجدت فى المجاز فهو داخل فى المنقول باحد الوجوه الثلثة وان لم يوجد فالفرق ظاهر
ولا حاجة الى الجواب بان الفرق بينهما هو ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة المناسبة وقت الاستعمال
بخلاف المنقول ولا الى الجواب بان المنقول لا بد فيه من اصطلاح غير اللغة من شرع او عرف عام
او خاص بما لو شرط فيه هجر الاول قوله وكان الاستعمال لمناسبة هذا القيد لاخراج المرتجل كما ان
قيد الغلبة لاخراج المجاز ومنهم من حذفه وادرج المرتجل فى المنقول وفيه نظر لان الاستعمال فى
المنقول ليس لملاحظة المناسبة بل لاجل الوضع ولذا قالوا المناسبة فى المنقول ملحوظة حين الوضع
لا حين الاستعمال ويمكن دفعه بان الاستعمال لما كان للوضع والوضع لمناسبة صح القول بان
الاستعمال لمناسبة قوله فهو المنقول اى فالمعنى الاول منقول عنه والثانى منقول اليه والناقل اما اهل
اللغة او الشرع او العرف العام او الخاص والشرع وان كان مندرجا فى العرف الخاص الا انه لشرفه
صار قسما مستقلا بنفسه ولانه صرح به توطئة للبحث عن الحقايق الشرعية قوله وان كان بدون
المناسبة اى ان كان الاستعمال بدون ملاحظة مناسبة بينه وبين الاول سواء لم يكن بينهما مناسبة
اصلا او كانت ولكنها غير ملحوظة قوله فهو المرتجل مثل جعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل
المسمى به وهو من ارتجال الخطبة والشعر اى ابتداؤهما من غير تهيئة والمرتجل ايضا ينقسم باعتبار المستعمل
الى الاقسام الثلثة المذكورة فى المنقول قوله لا ريب فى وجود الحقيقة اللغوية والعرفية اما الاولى
فلانه لا شك ان هناك الفاظا موضوعة لمعان مستعملة فيها كالانسان والفرس وذلك هو الحقيقة
اللغوية واما الاستدلال على ثبوتها بان هذه الفاظا مستعملة فى معان فان كان هذا الاستعمال
بحسب الوضع كانت حقايق وهو المطلوب وان كان لا بحسبه كانت مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة فليس بسديد
لان المجاز مسبوق بالوضع والوضع لا يستلزم الحقيقة واما الثانية فلان هناك الفاظا موضوعة فى العرف

لمعان كالدابة والكلام واستعملت بحسب العرف في غيرها لمناسبة لها واشتهرت بحيث صارت تفهم له
بلا قرينة ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا **قوله** واما الشرعية وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له
في عرف الشرع سواء كان ذلك الوضع لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا او لا فيكون
مرتجلا وتحقيق ذلك المعنى اما ان يعرفه اهل اللغة اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بينه وبين
المعنى اللغوي مناسبة اولا وعلى تقدير المناسبة اما ان يكون الوضع الشرعي لاجلها اولا فهذه ستة
التقديرين اقسام والقسمان منها منقولان والبواقي مرتجلة وموضوعات مبتدأة **قوله**
قد اختلفوا في اثباتها ونفيها اشارة الى انه لا خلاف في امكانها اذ لا استحالة في وضع الشارع
لفظا لمعنى لم يعرفه اهل اللغة له **قوله** فذهب الى كل فريق ذهب المعتزلة كما صرح به الامام في المحصول
والفقهاء كما صرح به الآمدي في الاحكام وبعض الامامية كالعلامة وغيره الى الاول وذهب القاضي
ابو بكر الى الثاني وهم قد اختلفوا في نقل مذهبه فقيل كل ما يدعى انه حقيقة شرعية هو عنده باق
على معناه اللغوي والزيادات شروط لاعتباره في الشرع مثلا الصلوة بمعنى الدعاء والركوع والسجود
والتشهد الى غير ذلك من الزيادات شروط شرعية لاعتبارها وقيل هو عنده مجازات لغوية
بمعنى انه استعمل في المجموع بمجرد المناسبة لا بالوضع لان الوضع الثاني خلاف الاصل فلا يثبت الا بدليل
وليس فليس اذا اردت زيادة توضيح فنقول ما جرى في الشرع من الالفاظ اما ان يكون بالوضع
الثاني اولا والاول اما ان يكون وضعها للمعاني الشرعية ابتداء من غير ملاحظة مناسبة بينها
وبين المعاني اللغوية او لا يكون وضعها كذلك بل هو قد يكون لمناسبة وقد لا يكون والثاني اما
ان يكون تلك الالفاظ باقية على المعاني اللغوية والزيادات شروط او لا يكون باقية بل استعملت
في المعاني الشرعية مجازا فهذه احتمالات اربعة الاول لم يعلم له قائل وان كان ظاهر كلام بعضهم يدل
على وجوده والثالث قد نسب الى القاضي كما مر ولكن الظاهر ان القاضي غير قائل به وانما توهم بعضهم ان
مذهبه ذلك فبقي الثاني وهو مذهب اكثر المخالفين والموافقين والرابع وهو مذهب القاضي على ما
هو المشهور فان قلت قد لا يكون بين ما استعمل فيه اللفظ شرعا وبين معناه اللغوي مناسبة كما مر وكيف

فكيف يصح للقاضي القول بانه مجاز لغوي والمجاز لا بد له من المناسبة المصححة للتجوز قلنا عدم وجود
المناسبة في بعض المعاني انما هو مذهب من قال بالحقيقة الشرعية والقاضي لا يسلم ذلك بل يقول
بعموم المناسبة قوله وقيل انغمض انغوص في الشيء الدخول فيه يقال غاص في الماء يغوص غوصا
اي دخله ولما كانت الحقيقة الشرعية يطلق على امرين احدهما ما في كلام الشارع والثاني ما في
كلام اهل الشرع اعني فرقة المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين وكان النزاع انما هو في ثبوت
الاول دون الثاني بين محل النزاع ليمتاز عن غيره ويرد النفي والاثبات على محل واحد قوله
واستعمال الزكوة في القدر المخرج الظاهر ان المضاف محذوف اي في اداء القدر المخرج ليناسب
ما بعده وما قبله ولما سيجيء من قوله وان الزكوة لاداء المال المخصوص وكان الزكوة تتصف
بالوجوب والمتصف به هو فعل المكلف قوله فان صيرورتها كذلك اي صيرورة هذه الالفاظ
المتداولة حقايق في تلك المعاني عند اهل الشرع اما لاجل وضع الشارع فيكون استعمالهم
تابعا لوضعه ولا يكون لهم وضع واصطلاح واما لاجل انهم وضعوها بعدما استعملها الشارع
مجازا قوله بحيث يدل عليها بغير قرينة اشارة الى ان المراد بالوضع والتعيين لما كان بين اللفظ والمعنى
الحقيقي لا ما كان بينه وبين المعنى المجازي اذ الوضع يطلق على الوضع المجازي ايضا فاتى بقيد الحيثية
لاخراجه واللام في ليكون للتعليل وما بعدها علة غائية للوضع قوله فيكون حقايق عرفية
خاصة لا شرعية اما انها حقايق عرفية فلاستناد الوضع الى عرف المتشرعة واما انها ليست شرعية
فلان الشرعية هي التي وضعها الشارع وهذا الوضع انما هو من المتشرعة قوله بناء على الاول
وهو ان يكون الوضع باعتبار الشارع وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعاني الشرعية اذ
الظاهر ان تكلم الشارع انما هو باصطلاحه قوله بناء على الثاني وهو ان يكون استعمال الشارع
لها بطريق المجاز وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعاني اللغوية لان الظاهر ان الشارع
ح يتكلم على قانون اللغة وكان حمل اللفظ على المعنى المجازي موقوفا على القرينة وبدونها يحمل
على المعنى الحقيقي قطعا قوله فانها تحمل على الشرعية جلها فاما على تقدير وضع الشارع فلان

فالظاهر حال المتشرعة انهم يتكلمون على عرفهم واما على تقدير وضعهم بالقياس اليهم معانى دون تلك
فالظاهر انهم يتكلمون على عرفهم وهذه الالفاظ بالقياس اليهم معانى عرفية **قوله** احتج المثبتون الى
هذا الاحتجاج يتم بثلث مقدمات الاولى بيان ان الالفاظ فى الشرع مستعملة فى غير المعانى اللغوية
واليها اشار بقوله بانا نقطع الثانية بيان انها حقائق فى تلك الغير واليها اشار بقوله ونقطع
ايضا الثالثة بيان ان تلك الحقيقة حقيقة شرعية واليها اشار بقوله ثم ان هذا ولا يتم بالاولى
وحدها لاحتمال التجوز ولا بضم الثانية لاحتمال ان يكون حقيقة عرفية لا شرعية **قوله**
بانا نقطع الى اى نقطع بان لفظ الصلوة مستعمل فى الركعات المخصوصة مع ما فيها وبذلك بطل احتمال
كونها باقية على معناها اللغوى **قوله** وان الركوع لو دام المخصوص انما لم يعبر الركوع بالعكس
المجمع تنبيها على ما ذكرنا **قوله** ونقطع ايضا اشارة الى بطلان ما ذكره القاضى من انها
مجازات لغوية **قوله** وذلك علامة الحقيقة فان قيل ان ولا علامة الحقيقة عدم سبق الغير الى الفهم
دون السبق الى الفهم والا لانتقض بالمشترك والجواب ان السبق ايضا من علامة الحقيقة على ان
سبقه الى الفهم يستلزم عدم سبق الغير ضرورة وثانيا ان المجاز قد يشتهر بحيث يسبق المعنى المجازى الى الفهم
والجواب ان المجازات ان بلغ تلك المرتبة صار حقيقة شرعية كما قال الشريف فى لفظ الوجود المتبادر
منه حصول الخارجى **قوله** ثم ان هذا اشارة الى سبق هذه المعانى الى الفهم وجعله اشارة اليه
والى ما سبق من كونها اسما للركعات المخصوصة تعسف ظاهر اذا الخصم لا ينكر هذا **قوله** واورد عليه
انه لا يلزم هذا الايراد لا وجه له لانه لا يتوجه الى شى من المقدمات الثلث التى بناء الاستدلال
عليها فان قلت لعله يرجع الى الثانية بمنع السبق قلت السبق فى الجملة ما يقول به الكل فهو من المتفق
عليه بين الفريقين فان قلت لعله منع السبق فى عرف الشارع قلت فعلى هذا ما سله وحاصل ما حكى
من قول المصنف اما فى الحجة فلان دعوى كونها الخ متحد بل بعينه فيكون احدهما لغوا فان قلت
لعله يرجع الى الثالثة وهو منع كون ذلك بتعريف الشرع لاحتمال كونه بتعريف اهل الشرع فيلزم
من ذلك كونها فى الشرع مجازات فاكتفى بذكر اللازم عن الملزوم قلت هذا ايضا ما حاصل ما ذكره

ما ذكره المص بعد ذلك كما نعرفه فليتامل **قوله** بل يجوز كونها مجازات لتحقق العلاقة بين المعنيين فان
الدعاء والوصال والقصد المطلقين اجزاء لهذه المعاني والنماء والتطهير مسببان عن اداء مال مخصوص
قوله فهو ممنوع اى الدعوى المذكورة العلاوة بالسبق ممنوعة وهذا المنع عائد الى التعليل اعني السبق على
ارادته في عرف الشرع وهو الذي جعله في الاحتجاج مقدمة ثانية له الى كونها اسماء لمعانيها
الشرعية وهو المقدمة الاولى اذ هو ثابت في الجملة فمنعه مكابرة **قوله** والكلام بالنظر الى اى الكلام
الدعوى المذكورة بالنظر الى اطلاق اهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين فهو مسلمة والتسليم في الحقيقة
يعود الى المقدمة الثانية لكن الحصر المستفاد من المقدمة الثالثة ممنوع لجواز ان يكون ذلك
بتصرف اهل الشرع فاللازم على تقدير تسليم المقدمة الثانية ومنع الثالثة هو كون تلك
الالفاظ حقائق عرفية لاستناد الوضع الى عرف اهل الشرع لا حقائق شرعية لعدم استناده
الى الشارع وانما جعلنا لزوم هذا مبنيا على التسليم والمنع المذكورين لا على التسليم وحده كما هو ظاهر
كلام المص لان اللزوم بمجرد تسليم الثانية بعد منع الثالثة غير متحقق كما لا يخفى على المنصف **قوله**
واما في الوجه الاول يعني انه اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها مجازا ثم اشتهر في عرف اهل الشرع
فافادها بغير قرينة وهذا معنى الحقيقة العرفية المشتهرة فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع
قوله واما في الوجه الثاني توضيحه انه ان اردت [2] فهمها عند اطلاق الشارع فهو ممنوع
لانه محل النزاع وان اردت به فهمها عند اطلاق اهل الشرع فمسلم لكن لا يجديك نفعا لان
اللازم ح كون هذه الالفاظ حقائق عرفية لهم لا شرعية ولا ينافي ذلك كونها مجازات لغوية بالنظر
الى اطلاق الشارع **قوله** لفهمها اى غير المعاني اللغوية وهو المعاني الشرعية والتانيث اما باعتبار
المضاف اليه او باعتبار تعدد الغير معنى **قوله** حيث الزم اه بيان الملازمة يعني انهم مكلفون بما
يتضمنه تلك الالفاظ من المعاني الشرعية ولا ريب ان فهم المكلف به شرط في صحة التكليف وذلك
الفهم انما يحصل من جهة الناقل فلا بد له من تفهيمهم اياها ضرورة ان التكليف انما وقع بالعمل بالمعاني
المرادة من تلك الالفاظ وكون التفهيم شرطا له انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المقصودة منها وقد حصل

يفهم هذه المعاني من الالفاظ عند الاطلاق
بغير قرينة فهمها صح صح

بالبيان النبوي قولا وفعلا وتقريرا مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم الى غير ذلك من
احكام الصوم والزكوة ونظايرهما ويشهد على ذلك التتبع في الاحاديث النبوية المشعرة بتغيير الاعلام
المستعملة في غير معانيها اللغوية ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة
لها في عرف الشرع فاللازم من بيان الملزوم هو تفهيم المعاني لا تفهيم النقل اللفظ اليها او وضعها
لها وجميع ما ذكره في ابطال اللازم كله متعلق بما اخترناه ولا ان نقل تفهيم المعاني ثبت بالتواتر
وقوله والا لما وقع الخلاف فيه قلنا الخلاف لم يقع في تفهيم تلك المعاني التي وقع التكليف بها بل
انما وقع في كون اللفظ حقايق فيها او مجازات وهذا ليس مما وقع التكليف به وثانيا ان نقله
ثبت بالاحاد وقوله وهو لا يفيد العلم مبني على اعتبار القطع في الاصول وهو ممنوع ولو سلم فكون
المراد من تلك الالفاظ هذه المعاني ليس من مسايل الاصول بل المسئلة الاصولية هاهنا انها
حقايق او مجازات والفرق بينهما ظاهر ثم ان هذا الدليل على تقدير تمامه ينفي كون تلك الالفاظ
مجازات ايضا اذ تفهيم المكلف كما يلزم في المعاني الحقيقية كذلك يلزم في المعاني المجازية اذا كانت مرادة
الشارع والمستدل لا يقول به كما عرفت مذهبه انفا ودل عليه دليله الاول حيث ينفي كونها حقايق
والحاصل ان اصل الاستعمال في المعاني الشرعية ثابت والنزاع انما وقع في كونها حقايق
او مجازات قوله ولو فهمهم اياها لنقل الينا وهذا صريح فيما قلناه دليل على بطلان اللازم
اي لو فهمهم غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية لنقل ذلك التفهيم الينا وهذا صريح فيما قلنا من
ان اللازم تفهيم المعاني الشرعية لا نقل اللفظ اليها او وضعه لها قوله والا لما وقع الخلاف
فيه اي في تفهيم المعاني لان التواتر يفيد العلم الضروري والضروريات مما لا يجري الخلاف فيها ولكن
الخلاف واقع وفيه ما عرفت وقال السيد سره الضمير عايد الى نقل الشارع اياها الى غير معانيها
اللغوية واعلم ان هذا انما يصح على تقدير ان يجعل اللازم تفهيم النقل وقد عرفت انه غير لازم
ما ذكره في بيان الملازمة على ان نقلها اليها بمعنى استعمالها فيها مما لا خلاف فيه والخلاف انما
هو في كونها حقايق او مجازات كما صرح به بل صرح سره ايضا به في تحرير محل النزاع فيظهر ذلك لمن نظر

لمن نظر في كلامه قوله والثاني يفيد العلم مع ان المسئلة علمية لكونها اصولية وفيه ما مر قوله على ان
العادة تقضي في مثله بالتواتر وجوابه منع صحة ان العادة تقتضي فيما يائل نقل تفهيم المعاني او
تفهيم نقل اللفظ اليها كما ذهب اليه ذلك الفاضل ما يتوفر الدواعي عليه بالتواتر وحيث انتفى التواتر
المقتضي للعادة دلت العادة على كذبها هذا مثل ما قالوا في دعوى الرسالة من ان العادة تقضي
بتصديقه بالمعجزات وحيث انتفى التصديق بها دلت العادة على كذبه والفرق بين هذا الوجه والوجه
الاول ان الاول يفيد ان الاحاد لا قابلية لها فيما نحن فيه وهذا يفيد ان لنا دليلا على كذبها
وعلى التقديرين فهي ساقطة عن درجة الاعتبار وفيه نظر لان توفر الدواعي فيما نحن فيه ممنوع
ولو سلم فلا نسلم انه علة مستقلة للنقل بالتواتر لجواز ان يكون عليته مشروطة بشرط او بانتفاء مانع
فما لم يتحقق ذلك الشرط او لم يعدم ذلك المانع لم يتحقق لها تاثير الا ترى ان مطلق الاخبار مما
يتوفر الدواعي على نقله لاحتياج الامة اليه واشتراكهم فيه مع ان اكثره لم يبلغ درجة التواتر قوله
بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات اي اختصاص الالفاظ بها وانتسابها اليها
بان يقال هذه الالفاظ عربية وتلك عجمية انما هو بحسب دلالة تلك الالفاظ في تلك اللغة على
مدلولاتها بسبب وضعها لها فرجع ان كون اللفظ عربيا مثلا ليس لذاته بل لدلالته على معناه
العرب باوضاعه والا لكان جميع الالفاظ قبل التواضع عليها عربية والعرب لم يضعوها لتلك
المعاني الشرعية بل الواضع هو الشارع فتلك الالفاظ لا تدل عليها بوضع واضع لغة العرب
فلا يكون عربية والذي يفهم من هذا الكلام من ان العربي ما كان واضعه العرب هو المناسب
لقول من قال بان الواضع هو البشر واما من قال بان الواضع هو الله سبحانه فالمعتبر في كون اللفظ
عربيا عنده ان ينقله العرب ويستعملوه فيما بينهم قوله واما بطلان اللازم ابطل اللازم بقياس
استثنائي تقريره لو كانت تلك الالفاظ غير عربية لزم ان لا يكون القرآن عربيا واللازم باطل
فالملزوم مثله واشار الى بيان الملازمة بقوله لاشتماله والى بطلان اللازم بقوله وقد قال الله سبحانه
قوله يلزم ان لا يكون القرآن اي كله وانما لم يذكره اكتفاء بما ذكره في اثبات الملازمة على ان القرآن

عند المستدل انما يطلق على الكل فلا حاجة له الى ذكره قوله وما بعضه فاما منه اى ومن بعض اجز

ما انما قيد به ليصح له لا يكون عربيا كله لان عربية البعض المطلق لا ينافى عربية الكل قوله وقد قال الله

سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا يعنى ان اللازم وهو عدم عربية القران باطل بدليل قوله سبحانه انا انزلناه

قرانا عربيا فان الضمير يعود الى كل القران فيستفاد منه ان القران كله عربى قوله والجواب عن الاول

فهمنا انه قد عرفت سابقا جوابا اخر عنه والفرق بين الجوابين من وجوه الاول ان المنع فى هذا يتعلق

بانه ببطلان اللازم والاخر ببطلان الملازمة بخلاف السابق فانه يتعلق بالاول وثانيها الثانى

ان التفهيم فيه هذا بالترديد والقرائن كما فى الاطفال فانه اذا ردد اللفظ وكرره يحفظونه ويفهمون

معناه بالقرينة بخلاف الاول فان التفهيم فيه بالاخبار والثالث ان هذا يجرى مع سواء جعل اللازم

تفهيم المعانى الشرعية او تفهيم نقل الالفاظ اليها بخلاف الاول فانه يجرى على الاول فقط والباء فى قوله

باعتبار للاستعانة وفى قوله بالقرائن للمصاحبة قوله وهذا طريق قطعى اشارة الى التفهيم بالترديد

والقرائن لا يقال التفهيم بالقرائن انما يدل على التجوز لا على الوضع فكيف يحصل لهم العلم بالوضع منها لانا

نقول المراد بالقرائن القرائن الدالة على اصل المراد من اللفظ لا على تعيينه والاولى صيغة العلم بالوضع

كما فى الاطفال بخلاف الثانية فان اللفظ يدل على المعانى المتكثرة والقرينة تعين واحدا منها بالارادة

وهذا من قرائن التجوز قوله فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل اى بالتفهيم فى الملازمة الاولى وبالنقل

فى الملازمة الثانية وللاشعار بان البحث يتعلق بكل واحد منهما مستقلا اعاد الباء ولو اكتفى بالنقل

لتم البحث كما لا يخفى قوله ما يتناول هذا اى التفهيم والنقل باعتبار الترديد بالقرائن قوله ببطلان اللازم

اى لا نم انه يقع التفهيم والنقل غاية ما فى الباب انهما لم يقعا بطريق التواتر والاحاد بل بطريق الترديد

والتفهيم بالقرائن قوله وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى حتى يكون بطريق التفهيم والنقل محصل

فى التواتر والاحاد منعنا الملازمة فنقول لا نم لزوم التفهيم والنقل بهذا المعنى لم لا يجوز الاكتفاء بطريق

الترديد وما ذكره فى اثبات الملازمة لا ينفى جواز ذلك قوله وعن الثانى بالمنع من كونها غير

منافية للملازمة اى لا نم انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية وانما يلزم ذلك لو لم يكن مجازات

مجازات لغوية والمجازات اللغوية عربية قطعا غاية ما في الباب انها لا يكون موضوعة بوضع حقيقي بل بوضع
نوعي ومع قوله والعرب لم يضعوها لانه الممنوع ان اراد بالوضع الوضع الحقيقي فمسلم لكن بهذا
لهذا القدر لا يمكن اثبات الملازمة لان الحقائق الشرعية لكونها مجازات لغوية موضوعة بوضع
نوعي وان اراد ما هو اعم من ذلك فظاهر انه ليس بمفروض قوله مجازات لغوية نصب على اعمال المفعول الاول
او الثاني ويجوز ان يكون صفة للثاني قوله فان المجازات الحادثة عربية قيل المجازات الحادثة
انما كانت عربية اذا استعملت في غير المعاني اللغوية بسبب الوضع اللغوي لا بسبب الوضع الشرعي بان كانت
موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعمل في آخر لاجل المناسبة بينه وبين الاول وما نحن فيه اعني الحقائق
الشرعية انما استعملت بسبب الوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي فكيف يصح القول بانها مجازات
عربية واجيب عنه تارة بانه يكفي في كونها عربية انه يمكن للعرب استعمالها بازاء هذه المعاني مجازا
من جهة المناسبة وان كان استعمال الشارع ليس من هذه الجهة واخرى بانه يكفي في كونها عربية
انها من موضوعات العرب والجواب الاول بعيد اذ يستلزم صحة اتصاف اللفظ الموضوع في اللغة لمعنى
اذا استعمل في غيره بسبب وضع آخر بالمجازية وان لم يكن بينهما مناسبة او كانت ولم يكن الاستعمال
لاجلها اقول يمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بان الشارع انما استعملها بسبب الوضع المسبب عن
المناسبة بين المعاني الشرعية او المعاني اللغوية لا بسبب الوضع مطلقا فهي من حيث التعيين حقائق شرعية ومن
حيث المناسبة مجازات عربية ولا ضير في ان يكون للاستعمال الواحد جهتان قوله وان لم يصرح
العرب بآحادها الخ دفع لما يقال من ان العرب لم يعرف معاني هذه المجازات الحادثة فكيف وضعها
وقوله لكن لما ثبت الاستقراء على تجويزهم نوعها اشارة الى ان ذلك الاعتراض انما يرد لو اشترط في
المجازات نقل آحادها باعيانها من العرب وليس الامر كذلك لانه انما يشترط فيها تجويزهم نوعها فكل
مجاز حادث داخل تحت نوع من انواعها فهو مجاز عربي داخل تحت الوضع النوعي قوله ومع التنزل
اي مع التنزل عن منع الملازمة الاولى وتسليمها نمنع بطلان اللازم في الملازمة الثانية وما ذكره
في ابطاله من الآية الكريمة انما يدل على مطلوبكم لو كان الضمير لكل القرآن وهو ممنوع لجواز ان يكون

للسورة باعتبار المنزل والمذكور او القران قوله وقد يطلق القران اي جملة ما لية ضمها الى المنع وقديم بقوله المعين للسورة لا ثبات منعه والدليل على هذا الاطلاق اجماع الفقهاء بانه من حلف ان لا يقرأ القران يحنث بقراءة بعضه قيل الحنث بقراءة بعضه باعتبار ان التلبس بجزء الشيء هو التلبس بكله لا باعتبار ان جزء الشيء يسمى باسم كله واجيب بان التلبس بالجزء هو التلبس بالكل لولم يتعارف مثله التلبس بجميعه واما اذا تعارف فلا ولهذا لو حلف ان لا يقرأ سورة آل عمران لا يحنث الا بقراءة كلها

قوله فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء المعرف بالسورة من جزئيات القران لانه نقيض مطلبه وكلامه توجيه المنع الى الكبرى ظاهر لان حاصلها ان جزئي الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء وهذا باطل لان كل كلي يصدق على جزئياته بل اراد انها جزء من القران وجزء الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء لعدم صدق اسم الكل على جزئه كما لا يصدق البيت على السقف واعترض بان كون السورة قرانا وعود الضمير اليها سند للمنع وما ذكره المستدل من ان السورة لا يطلق القران عليها ابطال للسند فعلى تقدير تمامه لا يجديه نفعا اذ المنع بحاله واجيب بان هذا السند مساو للمنع فبطلانه يقتضي بطلان المنع ضرورة انه اذا لم يطلق القران على البعض كان الضمير للكل فيثبت المدعى وهو ان القران عربي قوله

قلنا اجاب بمنع الكبرى اي لا نسلم عدم صدق اسم الكل على بعضه وانما يصح فيما اذا اختلف البعض والكل في مفهوم الاسم الذي يصح اطلاقه على الكل واما اذا اتفقا كما فيما نحن فيه يصح ان يقال هو كذا وهو بعض كذا بالاعتبارين قوله والقران من هذا القبيل لانه كلام منزل للاعجاز بسورة من جنسه وصحة اطلاق القران بهذا المعنى على الكل وعلى كل بعض منه مما لا خفاء فيه واورد بان تشبيه القران بالماء انما يصح لو صح اطلاقه على اي بعض كان مثل الماء لكنه ليس كذلك اذ لا يسمى كل حرف بل كل كلمة قرانا واجيب بان صحة التشبيه لا يتوقف على صحة اطلاقه على اي بعض منه مثل المشبه به بل على ما يصدق عليه المعنى الذي وضع القران بازائه وهو ما ذكرنا ومنهم من فسر القران بالمعنى اللغوي اعني المتلو والمجموع وهو بهذا التفسير يصدق ايضا على الكل والجزء والسؤال المذكور لا يرد عليه قوله بانه نبا

بالاعتبارين اى يصدق عليها القران باعتبار وجود مفهومه فيها والقدر داخلة فيه باعتبار
افرادها الجملة التى وجد فيها مفهومه قوله على انا نقول جواب آخر يتعلق بمنع الكبرى ايضا اى لا نم
عدم صدق اسم الكل على الجزء وانما يكون هذا فيما اذا لم يشارك اللفظ بينهما لفظا واما على تقدير
وجود المشاركة اللفظية بان يكون القران موضوعا لكل بعض والمجموع الشخصى وضعا آخر فيصح بهذا
الاعتبار ان يقال السورة بعض القران والمراد بالقران المجموع من حيث هو بقرينة ذكر البعض ولا
بناء ذلك صحة اطلاق القران عليها بوضع آخر لا جواز اشتراك اللفظ بين الكل والجزء مما لا سبيل
الى نفى جوازه ثم كون القران مشتركا معنويا بين الكل والجزء لما كان اظهر واقوى من كونه مشتركا
لفظيا بينهما لقلة الوضع فى الاول وكثرة استعماله بالنسبة الى الثانى ولكون الاشتراك اللفظى خلاف
الاصل بنى الجواز على الاشتراك المعنوى اولا وذكر الجواب المبنى على الاشتراك اللفظى بعده على وجه
يشعر بالتبعيد قوله والحق ان الاشتراك واقع فى لغة العرب لثبوت العين للباصرة والذهب والقرء
للطهر والحيض والجون للاحمر والابيض والاسود وغير ذلك مما يظهر بالتصفح فى كتب اللغة قوله وقد احاله
شرذمة الشرذمة بالكسر القليل من الناس وهم يقولون كل ما يدعى اشتراكه بحسب اللفظ فهو اما مشترك
معنوى او موضوع لواحد ثم خفى موضع الحقيقة لخفاء قرينة المجاز ثم شاعا جميعا وانت تعلم ان
تصريح اهل اللغة بان هذا اللفظ موضوع لهذا ولذاك وتردد الذهن عند سماعه يدفع هذا
الاحتمال البعيد قوله وهو شاذ ضعيف اى نادر ساقط عن درجة الاعتبار لكونه مخالفا لاهل
اللغة وجمهور الاصوليين ومع ذلك ضعيف لما ذكر ولضعف شبهتهم حيث قالوا لو وقع لاخل
المقصود من الوضع وهو الافهام والملازمة ظ اما الملازمة فلان الفهم لا يحصل مع الاشتراك
لتساوى نسبته الى الجميع والجواب منع الملازمة لانه لا اخلال مع القرينة والتعطيل ليس بلازم
اذ قد يقصد افهام شخص دون غيره ولان الاجمال فى المعنى قد يقصد من اللفظ كالتفصيل لغرض
من الاغراض قوله لا يلتفت اليه لانه اذا كان مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين وليس
ما يتمسك به قاطعا فالاعراض عنه حرى قوله ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا فى استعماله فى اكثر من معنى

واحد لا بد من تحرير محل النزاع فنقول للمشترك في اطلاقه على معانيه احوال الاول ان يطلق تارة على هذا
واخرى على ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا على المجموع من حيث
هو المجموع بان يكون مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت شرايط
الاطلاق الجزء على الكل الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا على هذا وعلى ذلك بان يكون كل واحد
من هذا وذلك مناط الحكم وهذا هو المتنازع فيه والفرق بينه وبين الذي قبله هو الفرق بين
الكل الافرادي والكل المجموعي والنسبة بينهما عموم من وجه لانه يجوز ان يكون لكل واحد منهما حكم
لا يوجد للاخر مع جواز اشتراكهما ايضا الرابع ان يطلق ويراد به المسمى وهذا ايضا لا كلام في صحته
قوله اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا المراد بامكان الجمع صحة ارادتهما في اطلاق
واحد لا كانا متضادين مثل رايت الجون والقرء من صفات النساء واما اذا امتنع ارادتهما مثل
افعل للايجاب والتهديد وهذا الفرس جون فلا يجوز اتفاقا قوله فيجوز فيه مطلقا اي سواء كان
مفردا او تثنية او جمعا وسواء كان في الاثبات او في النفي وتفصيل الاحتمالات ان المشترك اما
مفرد او مثنى وعلى التقديرين اما ان يمكن الجمع بين معانيه او لا وعلى التقادير اما ان يستعمل
في الاثبات او في النفي ففي الكل خلاف الا في صورة عدم امكان الجمع فانه لا يجوز اتفاقا
قوله ويجوز في التثنية والجمع فاذا اريد اطلاق العين على الباصرة والذهب قيل عينان
واذا اريد اطلاقها عليهما وعلى الجارية ايضا قيل عيون قوله وزاد بعض هؤلاء اي زاد
بعض هؤلاء المجوزين لصحة استعماله في الجمع حقيقة وهو الشافعي انه ظاهر في الجمع عند تجرده عن
القراين فيجب على السامع حمله عليه والفرق بينه وبين غيره بعد اشتراكهما في صحة الاستعمال فيه حقيقة
من وجهين احدهما وجوب حمله عليه عنده وعدمه عند غيره وثانيهما كون المشترك مجازا عند غيره على
تقدير التجوز وحقيقة عنده لانه عام ولهذا قيل العام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
قوله لنا على الجواز حاصله ان المقتضي لجواز استعماله فيهما وهو الوضع موجود والمانع منه
وهو ما يتمسك به المانعون مفقود لما سنبينه من بطلانه فالمقتضي محقق وفيه نظر لان عدم المانع

المجموع

الخصوص لا يستلزم عدم المانع مطلقا على ان لقائل ان يقول ارادة المعنى من اللفظ يجوز ان يكون
مشروطا بعدم وجود معنى مساو له ودفعه مشكل قوله وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة اه
ملخصه ان اللفظ موضوع لهذا وحده ولهذا وحده على ان يكون الوحدة قيد الموضوع له داخلة
فيه بدليل التبادر والتبادر من علامة الحقيقة واذا استعمل في الجمع واريد منه هذا وهذا
مسلوبا عنهما الوحدة كان مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان اللفظ وضع لكل واحد
منهما لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها والوحدة وعدمها قيد للاستعمال لا المستعمل فيه فيستعمل
تارة في هذا وحده وتارة في هذا وحده واخرى فيهما معا والتفاوت انما هو في الاستعمال
لا في المستعمل فيه فكان في حال الانفراد حقيقة كذلك في حال الاجتماع ودعوى التبادر ممنوع فان
كل من يدعي جواز ارادة الجمع او وجوبها عند الاطلاق لا يسلم ذلك بل الاكثر يدعي تبادر الجميع
قوله لكن وجود العلاقة المصححة لا ملغاة لان يقول جواز استعمال اللفظ في معنيين مجازيين
ثم وجود العلاقة مجوز للارادة بشرط ان لا يوجد معنى مجازي اخر مساو للاول قوله
فان قلت محل النزاع انما كان قول المصنف فيفتقر ارادة الجميع منه محتملا لمعنيين ظاهر احدهما ان المراد
منه مجموعهما بان يكون ذلك المجموع مناط الحكم ومع قوله علاقة الكل والجزء محمول على ان المراد هو
الكل والمعنى الاصلي هو الجزء على ان يكون الموضوع للجزء مستعملا في الكل وثانيهما ان المراد منه كل واحد
منهما مع اسقاط قيد الوحدة بان يكون كل واحد منهما مناط الحكم دون المجموع فالمراد بعلاقة الكل
والجزء ان الموضوع للكل اعني هذا وحده وهذا وحده مستعمل في الجزء اعني هذا وهذا باسقاط
الوحدة والسائل حمل قوله على الاحتمال الاول وغفل عن الثاني واعترض عليه بوجهين الاول ان
اطلاق على المجموع من حيث هو ليس محل النزاع بل محل النزاع استعماله في كل واحد منهما والثاني بعد التسليم
ان استعمال الجزء في الكل مشروط بشروط مذكورة ولا يوجد شيء منها فيما نحن فيه اجاب عنه المص بحمل
كلامه على الاحتمال الثاني ولم يرد عليه شيء من الوجهين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
اطلاق الكل على الجزء غير مشروط بتلك الشروط فانتفائها فيما نحن فيه لا يقدح في صحة ذلك الاطلاق

قوله انها في قوة تكرير المفرد بالعطف فان قولك جاءني الزيدان بمنزلة قولك جاءني زيد وزيد ولما
كان هنا مظنة سؤال انها ليسا في تلك القوة اذ كل مفرد في صورة التكرير بالعطف له معنى مغاير للآخر
ولا يكفي فيهما مجرد الاتفاق في اللفظ بل لا بد من الاتفاق في المعنى ايضا ولذا تأولوا الزيدين بالمسمى
فلا يصح اطلاقه قبل ذلك التأويل على الجمع فكيف يكون في قوة تكرير المفرد بالعطف اجاب عنه
بقوله والظاهر ان اشتراط اعتبار الاتفاق في المعنى وعدمه في التثنية والجمع مختلف والمانع
مستظهر دعوى الظهور لا ينفع قوله فكذا ما هو في قوته لا يلزم ان كونها في حكمه مستلزم لاتحادهما
في جميع الاحكام الا ترى انه يصح قولنا جاءني القوم الا زيدا ولا يصح جاءني زيد وعمرو وبكر الى آخر
افرادها القوم الا زيدا مع ان الاول في حكم الثاني قوله فيلزم من اراده لهما على سبيل البدلية كونه
مريدا لاحدهما خاصة ومن اراده لهما معا كونه غير مريد لاحدهما خاصة وممن اراده لهما معا
كونه غير مريد لاحدهما خاصة وهو ما ذكرنا من اللازم قوله والجواب انه مناقشة لفظية لان
حاصل استدلالكم انه لا يطلق على الجمع مع قيد الانفراد ونحن لا ننكره وغاية مقصدنا انه يطلق
عليه مجردا عن الانفراد وانتم لا تنكرونه هذا والصواب منع الشرطية الاولى على تقدير كون
الانفراد قيدا للمستعمل فيه والثانية على تقدير كونه قيدا للاستعمال فتأمل قوله وغاية ما يمكن
ان يقال اي غاية ما يمكن ان يقال من جانب المستدل ان مفهوم المشترك هذا وحده وهذا وحده
فاذا استعمل فيهما مسلوبا عنهما الوحدة لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع النزاع بيننا وبينه الى التسمية
تلك الاستعمال لم في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال فانه ايضا معترف به والامر في ذلك
هين واعلم ان بناء هذا الجواب على ان الانفراد قيد للموضوع له واما على تقدير كونه قيدا للاستعمال
فالجواب منع الشرطية الثانية قوله ومعناه ان في التقدير لان تثنية الاسم في قوة تكريره مرتين وجمعه
في قوة تكريره ثلث مرات فصاعدا فبهذا الاعتبار يجوز تعدد مدلوليهما بعدد التكرير بخلاف المفرد فانه
لا تعدد فيه اصلا لا صريحا ولا تقديرا فلا يجوز تعدد مدلوله فعلى هذا اذا اردنا معنيي المشترك
جاز ان نطلقه على مثنى او مجموعا لا مفردا قوله فان اي دال المفرد المتعدد اي داله والا فلا اي فان لم

ان يقال

استعمالا

افاد المفرد التعدد وذلك بان يكون كليا محتملا لكثرة اما حقيقة كمسلم او تاويلا كزيد اذا اطلق
على المسمى به فحينئذ يجوز ان يثنى ويجمع ويراد فردان وافراد منه وان لم يكن المفرد مفيدا للتعدد اصلا
لا حقيقة ولا تاويلا كزيد اذا لم يأول بالمسمى به فلا يجوز تثنيته وجمعه لجواز ان يكونا مشروطين
بالاتفاق في المعنى ولا يكفي مجرد الاتفاق في اللفظ ح اما ان يأول المشترك اولا ثم يثنى ويجمع ويراد
مدلولاته اولا يأول فعلى الاول لا جمع عما نحن فيه لانه ح يصير مشتركا معنويا وعلى الثاني منعا جواز
ذلك فان قلت قوله والا فلا معناه وان لم يفد المفرد التعدد فلا يفيد التثنية والجمع اياه لانه
لا يثنى ولا يجمع قلت نعم ولكن التثنية والجمع يستلزمان التعدد فنفي عن انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
وذلك باب من البلاغة قوله وفيه نظر يعلم ما قلناه وهو ان الظاهر اعتبار الاتفاق
في اللفظ دون المعنى في المفردات وفيه ايضا ما عرفت قوله والحق انه لما كان المدعى مركبا من
امرين احدهما الجواز في التثنية والجمع وهو حق عند المص وثانيهما عدمه في المفرد مطلقا وهو ليس بحق
عنده وكان المجيب بصدد منع الاول اشار المص بهذا القول الى ان جواب الاول ليس بسديد
زعما منه ان النظر المذكور يعتقده والى ان المتوجه في الجواب منع الجزء الثاني من المدعى تقريره ان
التعدد وان كان مجوزا للاستعمال المذكور اعني استعمال المشترك في مفهوميه وهو مفقود في المفرد
لكن فيه مجوز اخر له وهو العلاقة المذكورة المجوزة لاستعماله فيهما مجازا وفيه بحث لانه ان اراد
انه اريد كان ثبت العلاقة مجوزة فلم لا يكون الوضع مجوزا لاستعماله فيهما ولا يتم ذلك الا باثبات ان
الوضع لا يصلح له الا للظهور انه يلزم اجتماع النقيضين كما مر في دليل المانعين فليتأمل قوله وجوابه
ان النزاع ان قلنا المشترك في الاثبات عند الاطلاق لواحد لا بعينه وهو يصدق على كل واحد
على سبيل البدلية ونفيه للكل انما يتحقق بنفي جميع معانيه لا بنفي واحد معين قلت ان اردت بواحد
لا بعينه هذا المفهوم الكلي فممنوع وان اردت به انه لواحد من المعنيين وهو غير معلوم عند المخاطب
فاللازم هو نفيه للواحد لان المنفي ايضا غير معلوم عنده لانه يجوز ان يكون هذا او ذاك
وهذا لا يقتضي ارادة الجمع قوله واما فيما عداه اي واما فيما عدا المفرد من التثنية والجمع فالمدعى عمم

جواز الاستعمال فيهما حقيقة لا استلزامه والكان دليله هذا مدخولا كما عرفت قوله وثانيهما ان الاولى ان يجاب
من هذا الجواب بما قيل ان حرف العطف لا يقتضي التكرار بمثابة العامل في يكون التقدير يسجد له من في
السموات ويسجد له من في الارض فهكذا فيكون هنا الالفاظ متعددة لمعان متعددة وهذا ليس
مما نحن فيه واجاب عنه البيضاوي بانا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة العامل سلمنا لكن بمثابته بعينه لكونه
قرينة لمن يكون لفظا واحدا مرادا به معان مختلفة ورده بعض المحققين بان كونه بمثابة العامل
سلمنا لكن بمثابته بعينه لكونه قرينة لمن يكون لفظا واحدا مرادا به معان مختلفة ورده بعض
المحققين بان كونه بمثابة العامل متفقا عليه عند النحاة فمنعه مكابرة واما كونه بمثابته بان يريد
بعينه لفظا فسلم ولا يضره ومنعه ممنوع ثم انه منقوض بقولهم العين باصرة وفوارة كذا وكذا قوله
نحن بما عندنا البيت يريد ان كل منا راض بما اتاه وقسم لنا الاقتناع ولا تماسك الا راس ذلك
مختلفة لا يتفق على امر لقصد فيما اخر لطفا والتعجب عما لم كذا في شرح الابيات قوله اي نحن بما
عندنا راضون لما كان المذكور وهو راض لا يصلح ان يكون خبرا عن المتكلم والمخاطب جميعا فجعل خبرا
للاول على حقيقته وجعله خبرا عن الثاني لكونه موافقا له في الافراد ومنهم من زعم ان المذكور
خبر عن الاول لكونه ضمير معظم وهو بعيد اذ لا يعهد الاخبار في نحوه الا بالجمع قوله حقيقة ومجاز
باعتبارين حقيقة باعتبار دلالته على الموضوع له الاصلي ومجاز باعتبار دلالته على غيره وقد يجيء
في ذلك كان اللفظ مطابقة وتضمن باعتبارين قوله والاولى صدق الملزوم بدون اللازم وهو
مع والاولى ان يقول والاولى صدق الملزوم بدون اللازم او صدقهما لمتنافيين مع الاخر
وكلام تام قوله وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية قالوا انهما يشتركان في انهما مستعملان
في غير الموضوع له ويفترقان في ان في المجاز قرينة مانعة من ارادته بخلاف الكناية قوله واحتجوا في انه
مجاز الخ اي احتجوا في انه مجاز فيهما بان استعماله فيهما على ان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم استعمال
في غير ما وضع له اولا لان المعنى المجازي لم يكن داخلا في ارادة الموضوع له منفردا لان الانفراد
ينافيه وهو الان داخل فيها كدخول زيد في كل رجل اذا كان الكل افراديا وما عدا الا بخلاف

البحث الأول
في الأوامر

الانفراد الذي هو جزء للموضوع له الا سيما ولا خفاء في انه بدون هذا القيد معنى مجازي فكان
اللفظ مجازا في كل واحد منهما وبهذا التقرير يندفع ما يورده على هذه الحجة بان فيها خروج عن
محل النزاع فتأمل قوله جواب المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعدما قرره في وجه الثاني وهو ان
المجاز مستلزم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فكيف يجتمع معها وحاصله منع قوله وليس بين
ارادة الحقيقة وارادة المجاز منافاة مستندا بهذا السند اقول والذي يخطر بالبال ان عاقلا لا
يقول بان المجاز بهذا المعنى يجامع الحقيقة وكان مرادهم بالمجاز ما استعمل في غير موضوعه ولم يكن
قرينة مانعة عن ارادته وهو المسمى بالكناية عند ارباب البيان والامر في اطلاق المجاز عليه هين
وعلى هذا فهم يقولون اذا كان هناك قرينة لاستعمال اللفظ في اللازم ولم يكن قرينة مانعة عن ارادة
الملزوم اي المعنى الحقيقي جاز حمله عليهما لعدم المنافاة بين ارادتيهما فالمنافشة بين الفريقين
لفظية قوله منافيها للوحدة الملحوظة اذ يلزم ان يكون المعنى الحقيقي مرادا وحده وغير مراد وحده
وهو محال قوله الحجة القول بالجواز فيه نظر لان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين ايضا ممنوع سيما
اذا كان احدهما وهو ما كان لعلاقة الكل والجزء اقرب الى الحقيقة فانه يجب حمله عليه ومجرد
وجود العلاقة ليس سببا تاما للجواز الارادة لانه يجوز ان يكون سببيتها مشروطة بعدم المانع
كما مر قوله وحيث كان المعنى تركه الى قد عرفت منع ذلك سابقا قوله في الموضعين اي في تركه في معنيين مجازيين
وفي استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي قوله من اعتبار الامر وهو اعتبار المفهوم مع قيد الوحدة
قوله لفظيا قد ذكرنا وجهه فلا نعيده قوله البحث الاول في الاوامر قدم البحث عن النهي لتقدم
متعلقه على متعلق النهي وتلو النهي اياه في التحقق قوله صيغة افعل وهي تستعمل في خمسة عشر معنى ا الوجوب
نحو اقيموا الصلوة ب الندب نحو فكاتبوهم فان الكتابة لما كانت مقتضية للثواب ويسوغ تركها
عقاب كانت مندوبة ج الاباحة نحو كلوا واشربوا د التهديد نحو اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار
نحو قل تمتعوا وبعضهم جعله قسما على حدة ه الارشاد نحو فاستشهدوا فان الله تعالى ارشد العباد
عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصالحهم قيل الفرق بينه وبين الندب ان الندب لثواب الاخرة

والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله و

الامتثال نحو كلوا مما رزقكم الله فان اذن ان ما رزقكم الله بالامر بل لطلب الامتثال عليهم ز الاكرام

للمامور نحو ادخلوها بسلام آمنين فان ضم السلامة والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة الاكرام

ح التسخير نحو كونوا قردة خاسئين لان مخاطبتهم في ذلك معرض تذليلهم ط التعجيز نحو فاتوا

بسورة من مثله لطلب المعارضة عن الاتيان بمثله ى الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم يا

التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا فانه اريد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه يب الدعاء نحو

اللهم اغفر لي يج التمني نحو الا ايها الليل لاستحالة الانجلاء يتمنى انجلاءه يد الاحتقار نحو بل القوا ما

انتم ملقون بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة يه التكوين وهو الايجاد نحو كن فيكون وهم قد اتفقوا

على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان خصوصية بعضها كالتسخير والتعجيز والتسوية

غير مستفادة من مجرد تلك الصيغة بل من القرائن والنزاع انما وقع في الاربعة الاول فقيل للاول

وقيل للثاني وقيل مشتركة بينهما لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف وقيل مشتركة بين الثلثة الاول لفظا

وقيل معنى وقيل مشتركة بين تلك الاربعة فهذه مذاهب ثمانية اشار اليها المص قوله وما في معناها

مثل ليفعل ورويد وصه ونزال قوله حقيقة في الوجوب انما لم يقل للوجوب مع انه اخصر

لان الاوامر في الاغلب وردت بصيغة افعل ونحوها واما نحو امرتك بكذا او انتم مامورون بكذا فنادر

قوله وقيل في الطلب مطلقا فرع على الوجوب المذكور من باب الحقيقة ان كان من حيث العموم ومن باب

المجاز ان كان من حيث الخصوص قوله وزعم قوم انها مشتركة بين امور اربعة هذا القول ما اكره المحققون

من الشيعة فنسبة الحاجب اياه اليهم افتراء قوله عد عاصيا العصيان يطلق تارة على ترك المامور به

كما في قوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه واخرى على ما يستحق به الذم والعقوبة ولما كان ترتب الاول

على ترك الفعل لا يدل على وجوبه بخلاف الثاني فسر قوله ودمه تعريضا لما هو المقصود لاهل العلم ثم لما كان

ترتب الذم على مجرد تركه يدل على كونه للوجوب حقيقة لا على تركه مطلقا وان كان مقرونا بغيره من القرائن

قيد الذم بقوله معللين لا لاخراج ذلك الاحتمال ايضا وحاصل البرهان ان مجرد ترك المامور به لما ترتب

الطويل الا انجلي فان الشاعر لما مل الليل الطويل

يترتب عليه الذم والعقوبة ولا خفاء في دلالته على وجوبه كذا لا الامر بعد الوجوب فعلى هذا قوله وهو
في الوجوب محمول على المبالغة اذ الذم بمجرد ترك الفعل ليس نفس الوجوب بل مسبب عنه فاطلق عليه اسم
عين السبب لكمال السببية في السببية وذلك فن من البلاغة قوله لا نسلم المقدمة القائلة بان
ذم العقلاء معلل بمجرد الترك لجواز ان يكون الذم بملاحظة القرينة فلا يدل على ان الامر للوجوب
حقيقة قوله لانا نقول اثبات للمقدمة الممنوعة بان الذم حاصل حيث لا قرينة فيه اصلا فليس الا
لمجرد الترك اقول فيه نظر لان الخصم لا يسلم حصول الذم عند عدم قرينة الوجوب والجواب بالوجدان
ودعوى البداهة في مقام المناظرة اما السكوت او المعارضة بالمثل وقد يعترض على اصل الدليل
بانا لا نسلم ان حكمهم بالعصيان لاجل انهم فهموا الوجوب من مجرد قوله افعل لان الشارع اوجب
اطاعة العبد لسيده وهذا ليس بشيء لان ذلك الايجاب فيما اوجب السيد عليه لا مطلقا بدليل ان له
الترك فيما خير فيه وفيما يحتمل فيه ترجيح جانب الطرف الاخر قوله فليقدر كلما شأنه
انتفاء القراين لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم على تقدير انتفائها
فعلم ان الذم ليس الا لمجرد الترك اذ لو كان للقرينة مدخل فيه لزال بزوالها قوله عرفا نصب على انه يكون
تمييزا لنسبة الشهادة الى الوجدان او مفعولا مطلقا اي شهادة عرف قوله وبضميمة اصالة عدم النقل
لما كان المطلوب ان الامر في اللغة حقيقة للوجوب ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور لانه انما
يفيد انه في عرفنا كذلك اشار الى انه يحصل المطلوب بانضمام مقدمة اخرى اليه وهي ان الاصل عدم
نقل صيغة افعل عن المعنى اللغوي الى العرفي فعلى هذا كانت في اللغة ايضا كذلك والعرف تابع لها قوله
ما منعك ان لا تسجد قيل الممنوع هو السجود لا عدمه والجواب على وجهين الاول ان لا زائدة كما
في الكشاف والثاني ان منعك مجاز عن دعاك بقرينة لا اذ بين الصارف عن الفعل والداعي الى
تركه نوع تعلق كما في المفتاح قوله والمراد بالامر اسجدوا دون المركب من ا م ر واندفع لهذا التعبير
ما قيل ان هذا الدليل ان تم فانما يدل على ان مفهوم ا م ر هو الوجوب لا مفهوم صيغة افعل
والنزاع انما هو فيه قوله ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب يعني لولا ان صيغة اسجدوا للوجوب.

فقط لما كان الانكار والاعراض على ترك السجود متوجها كان لمن ان يقول ما اوجبه على قبل ذكره
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الانكار على ترك السجود فقط بل على تركه لاجل الاستكبار وما يؤيده ان ما
سوال عن حقيقة ما يقتضي تركه ولما كان السوال هنا ليس على حقيقته وجب حمله على الانكار وجعل
ذلك سببا للترك ولا شبهة في استحقاق الذم لاجل ترك المندوبات بسبب الاستكبار ولئن سلمنا
فلا نسلم ان الانكار بمجرد الترك لجواز ان يكون بواسطة القراين وخصوص المادة ولئن سلمنا فنقول انه لا
دل على كون صيغة افعل للوجوب في الجملة ولا يدل على ان كلها كذلك وهو المطلوب ولئن سلمنا فنقول كانت
الصيغة في عرفهم اهلنه للالعمر للوجوب لا في اللغة وقد يجاب عن الثاني بان الذم والانكار يترتب
على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هي من غير نظر الى امر خارج عنه كالقراين وخصوصية المادة اما
الاول فلان الاصل عدمها واما الثاني فيعلم من سوق الاية وعن الثالث بان القايل بالفصل
فاذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب يثبت كون الجميع كذلك وعن الرابع بان الاصل عدم النقل
قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قيل الفتنة هي الضلالة وقيل الافة في النفس والمال
والولد وقيل تسلط الجاير وقيل الختم في القلوب وقيل رد التوبة وقيل صلابة القلوب وعدم
تاثرها بالمعارف وفسر العذاب بعذاب يوم القيمة قوله هدد سبحانه مخالف الامر يعني باصابة الفتنة
او العذاب قيل هذا الاستدلال مبني على ان يكون الموصول فاعلا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون
مفعولا اقيم مقامه فحذره من لا يخالف مخالف الامر لا من يخالف الامر واجيب بان النحاة اتفقوا
على ان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول فوجب حمل كلام الله تعالى على ما هو
اقوى وليس الا المانع ولا مانع هنا قيل فليكن الفاعل مضمرا والموصول مفعوله واجيب بان الضمير
لو كان لعاد الى المتسللين فيصير معناه فليحذر الذين يتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن
امره وهذا غير سديد لان المتسللين هم المخالفون للامر فلا يصح ان يومروا بالحذر عن انفسهم
على انه يبقى ان تصيبهم فتنة بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى المفعولين قيل فليكن مفعولا له
للحذر والمخالفة واجيب بانه اصابة الفتنة ليست علة للحذر لاستحالة اجتماعهما ولا للمخالفة لان المفعول

المفعول لغرض الفاعل الفعل والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة قوله والتهديد دليل الوجوب
يعني تهديد مخالف الامر بالعذاب دليل على كونه للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب قوله فان
قيل منع لقوله هذه تقرير ان دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر وكلا دلالة في ذلك على
وجوب الحذر الا بتقدير كون فليحذر للوجوب هو عين المتنازع فيه واذا لم يثبت وجوبه لم يجب
الحذر فلم يتحقق التهديد قوله قلنا اثبات للمقدمة الممنوعة بان هذا الامر اعني فليحذر للايجاب بدليل تعلقه
باصابة الفتنة او العذاب وروده في معرض الوعيد تدل على التهديد فان قيل كون الامر
المطلق للايجاب يتوقف على كون الامر المطلق للايجاب فيه دور قلنا كون الامر المطلق للايجاب
بطريق الحقيقة يتوقف على كون هذا الامر مستعملا في الايجاب ولا عكس لجواز ان يكون ايجاب
هذا الامر مستفادا من القرينة وهذا القدر كاف هنا قوله ومع التنزل اي مع التنزل عن دلالته
على وجوب الحذر فلا اقل من دلالته على حسن الحذر من مخالفة الامر وبهذا القدر يتم مطلوبنا
اعني كون الامر المطلق للوجوب قوله سفها وعبثا ولذلك يلام من يحذر عن سقوط الجدار الغير
المايل وعن افتراس اسد في موضع الاسد فيه قوله كانها تاكيد لما ذكر من مخالفة الامر تركه والعدول
عنه قوله قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم لما ذكره الشيخ الرضي ان اسم الجنس اذا استعمل
ولم تقم قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر لاستغراق الجنس اخذا من استقراء كلامهم ونحن في هذا
المقام نقول لان المصدر عام النسبة الى ما اضيف اليه انما كان المراد منه المدلول المصدري والامر في التو
محمول على ما يطلق عليه من الصيغ للتاويل عليه ان هذا ابحث في محل النزاع اذ النزاع انما هو في صيغة
افعل لا في مفهوم ا م ر قوله على ان الاطلاق كاف في المطلق بعنوان الامر مطلقا للوجوب خاصة
قوله لم يحسن الذم اذ كان المخاطب ان يقول لما كان الامر لغير الوجوب ايضا حملته على هذا وتركت
مقتضاه فلا استحق الذم والوعيد وبهذا اندفع ما قيل اكثر ما يلزم من هذا الدليل كون الامر للوجوب
حقيقة ولا يدل على انه ليس حقيقة في غيره ولا حاجة الى ان يقال فعند الاصل عدم الاشتراك قوله
ذمهم على مخالفتهم للامر الذم مستفاد من سياق الكلام اذ ليس المقصود لا تركعون الاخبار بعدم

الركوع بل الفعل ذمهم على ترك الركوع فلو لم يكن اركعوا للوجوب لم يتوجه الذم لعدم وجود مقتضيه
لا يقال المثبت الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك لا يكون الا بعد الوجوب وهو دور لانا نقول
انما اثبت العلم بالوجوب بالذم لا نفسه والذم يتوقف على الوجوب بنفسه فلا دور **قوله** فان
كان الاول جاز ان يتحقق اقول للمعترض ان يمنع جواز استحقاق الذم بترك الركوع بل الذم والويل
كلاهما بسبب التكذيب في عدم اعتقاد حقيقة الامر وهذا لا يقتضي كون الامر للوجوب لان تكذيب
الندب ايضا يوجب الذم نعم لو ثبت ان اركعوا للوجوب لان تكذيب الندب ايضا يوجب الذم نعم
تم ما ذكره واما قوله فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع فان اراد بها الفروع الواجبة فمسلم
ولكن لا يفيد لانه لم يثبت وجوب المتنازع فيه بعد وان اراد بها الفروع مطلقا فممنوع ومع ذلك
ان يكتفي في الجواب عن هذا الاعتراض بما يجيء في الجواب عن الاعتراض الثاني فانه يدفع كليهما كما
ستعرفه **قوله** وعن الثاني بانه تم رتب الذم على مجرد مخالفة الامر اي رتب الذم على مجرد مخالفة مدلول
هذه الصيغة اعني اركعوا من حيث هي من غير ملاحظة خصوص المادة والامور الخارجية فدل ذلك
على ان الاعتبار في الذم بمجرد مخالفته لا بالقرينة ولا بالتكذيب ولا بخصوص هذا الفرد فقد ثبت
بهذا ان مطلق الامر للوجوب والا لما صح الذم على مجرد مخالفته وكذا ثبت انه ليس لغير الوجوب
ايضا والا لم يترتب الذم ولكان للمخاطب ان يقول لما كان لغيره ايضا حملته عليه فتركته كما مر **قوله**
ورد الاتيان بالمامور به الى مشيئتنا فكانه عليه السلام قال ان شئتم فعلتموه وان شئتم تركتموه وهو معنى
الندب ضرورة ان الواجب غير مفوض الى الاختيار **قوله** وهو معنى الوجوب ضرورة ان الندب يجوز تركه مع
الاستطاعة ايضا هذا في الحقيقة دليل المثبتين لا عليهم على انه لو تم لما دل على عدم الاعم اعني كون الصيغة
للندب كان المباح ايضا مشيئا **قوله** وفيه نظر لانا لا نم ان صيغة افعل عندهم لطلب الفعل مع المنع من
الترك بل لطلب الفعل على جهة الاستعلاء مع المنع منه وهذا المعنى لم يتحقق في السؤال ولو سلم فلا نم ان
السائل استعمل الصيغة فيه بل انما استعملها في الطلب المقارن للتضرع والخضوع فقط كيف ولو كانت
موضوعة لما ذكرت فقد استعملها السائل فيه على ان ذلك كان استعمالها على سبيل الحقيقة وقد صح انه

ائمة المعاني بان استعمالها في السؤال والدعاء على سبيل المجاز ومما يؤيده ان الاصوليين صرحوا
بان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى وعدوا من جملة ذلك الوجوب والسؤال فجعل السؤال قسيما
للوجوب يشعر بالمباينة في السؤال للوجوب قوله للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق
الطلب قوله والمجاز وان كان مخالفا للاصل لان المجاز يحتاج الى الوضع الاول والمناسبة بين
المعنيين والنقل بخلاف الحقيقة فانها محتاجة الى الوضع فقط والمجاز مرجوح بالنظر الى الحقيقة لاحتياجه
الى مقدمات اكثر قوله والا لزم الاشتراك المخالف للاصل لاحتياجه الى تعدد الوضع والى قرينتين
قرينة هذا وقرينة ذلك والى الاخلال بالتفاهم فقاما والى مستبعد وهو ارادة نقيض المطلوب
اذا كان مشتركا بين النقيضين فانه اذا اطلق على احدهما وفهم الاخر لخفاء قرينته فقد فهم ما هو في
غاية البعد عن المراد قوله المرجوح بالنسبة الى المجاز لان المجاز اغلب لكثرته في العرف واللغة بالاستقراء
حتى بالغ ابن جني وابن متويه فقالا اكثر اللغات مجازات والكثرة تفيد الرجحان قوله على ان المجاز
بتقدير وضعه للقدر المشترك قال رحمه الله في الحاشية هذا الحكم اعني كون استعمال اللفظ الموضوع
للمعنى الكلي في خصوص الجزئي مجازا واضح عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود
افراده واما على هذا القول وهو الاظهر فوجه المجاز ان ارادة الخصوصية يتضمن نفي صلاحية
اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص من افراد الماهية فظاهر ان هذا المعنى
زايد على ما وضع له اللفظ فلا يبعد تصييره مجازا انتهى اقول نعم ان هذه العلاوة انما يرد على المستدل
لو جعل المفسدة في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر اما لو جعلها انحصار طريق استعماله في ذلك
الاخر في التجوز فالظاهر ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق
الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة
مع قوله او لاحدهما فقط لزم المجاز فمعناه لزم المجاز في الاخر انما الحاصل ان ليس الغرض من
اثبات كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجاز حتى يرد عليه ما لا يرد مثله بل الكلام في هذا
التقدير بل الغرض الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيها قوله وربما توهم تساويهما قال في الحاشية

اللوم الذي حكيناه سمعناه من بعض من عاصرناه من مشايخنا **قوله** لان الاستعمال في القدر المشترك
دفع فعلى غاية الندرة قال في الحاشية اشارة الى بعد وقوعه من حيث ان الطالب اذا لم يكن مانعا عن الترك
فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب والثاني هو الوجوب وانما يقصد ارادة الطلب
المجرد عند الغفلة عن الزائد وحيث ان العمدة في مباحث الامر على اوامر الشارع فرض الاستعمال في الطلب
المشترك غير معقول فتامل **قوله** على انها مشتركة لفظا اي مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا **قوله**
والقرآن والشرع وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة لا ينافي ما سيجيء به من ان الامر عند الشارع
حقيقة في الوجوب فقط لان كون الندب مجازا بهذا الاعتبار لا ينافي كونه حقيقيا باعتبار
وضع اللغة فالمراد بالحقيقة الحقيقة اللغوية **قوله** بحمل الصحابة ان اراد كل الصحابة فهو وان اراد
بعضهم فلا يجديه نفعا لان غاية ما في الباب ان يكون ذلك اجماعا سكوتيا وهو ليس بحجة اصلا
لا قطعا ولا ظنا على ان حملهم الامر على الوجوب يجوز ان يكون مستفادا من القرائن او منوطا
باجتهادهم فلا يصير حجة على غيرهم **قوله** وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك فيه نظر لان العادة
قد جرت في باب المناظرة بذكر حججهم ومستندهم فلو كان لهم مثل ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها
لوصل الينا **قوله** وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماعنا حجة هذا حق ان اراد به الاجماع الحقيقي
ولكن تحققه فيما نحن فيه ممنوع وان اراد به الاجماع السكوتي لانه ليس بحجة اصلا عند المحققين
قوله لوجود امارة من جملتها عدم تبادر الغير وقد عرفت ان الوجوب يتبادر الى الفهم **قوله**
وكونه خيرا من الاشتراك وجوابه ان ترجيح مجازيته في الندب مع قطع النظر عن وجود امارة المجاز
يعني ان الامر حقيقة في الوجوب بالاتفاق فلا بد من ان يكون مجازا في الندب والا لزم الاشتراك
والمجاز خير منه فوجب ترجيحه **قوله** او بما اشبه هذا من علامة الحقيقة والمجاز مثل عراء اللفظ عن
القرينة عند استعماله وعدم عرائه فان الاول من علامة الحقيقة والثاني من علامة المجاز الا
يرى ان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لا يدل على كونه حقيقة فيهما وذلك للتفاوت
المذكور **قوله** ولا يذهب عليك اني اقول ان اراد ان السلف الصحابة حملوا كل امر مطلق مجرد عن القرائن الخ

من قراين الوجوب والندب على الوجوب بتصحيح ان الاوامر القرانية والنبوية منها محمول على الوجوب
بلا نزاع ومنها محمول على الندب كل منهما محتمل لامرين ظاهرا والسيع على الثالث مورد الحمل المذكور
فكانه قال الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل للامرين ظاهرا على الوجوب فلو لم يكن مطلق الامر للوجوب
لما صح ذلك وهو بديع قوله وكان يناظر بعضهم بعضا في مسايل مختلفة ولم يرو ان الاوامر القرانية
والنبوية كلها محمولة عندهم على الوجوب حتى يكون منافيا لما سبق منه ولو اراد ذلك ورد عليه سوى
المنافاة المذكورة ان هذا لا يصح بنفسه لان كثيرا من اوامر الكتاب والسنة محمولة على الندب اتفاقا
وكان قوله فتامل اشارة الى ما ذكرنا قوله لشيء من المعاني التي ذهب اليها ارباب المذاهب السبعة
قوله وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم وهو مطلوب في هذه المسئلة لانها علمية لا يكفي الظن فيها
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظن لا يكفي فيها لظهور ان المسئلة لغوية يتعلق بها البحث عملا ولان الالفاظ
ويكفي في اثبات مدلولاتها الظن والظهور والا لتعذر العمل باكثر الظواهر قوله او التواتر قيل
بعدم الجزم بانه لو ثبت لثبت بدليل لا يجيء بجواز كونه متواترا لان التواتر لا يسمى دليلا اذ الدليل
انما يستعمل فيما يكون نظريا واجيب بان المراد بالدليل ما يصير سببا للعلم مطلقا وان كان ضروريا
فيشمل التواتر قوله ممن يبحث ويجتهد في الطلب تمام هذا القيل لا يليق لان يجيء التواتر
الاستوا بالنسبة الى الكل لجواز ان يحصل التواتر لقوم دون اخرين لا ونز عند التقييد لا بد للكل من
الاطلاع عليه لبذلهم جهدهم في طلبه فصح قوله فكان الواجب ان يحصل لغيره ولا يتوجه المنع
المذكور ويمكن ايضا نفي احتمال التواتر بانه متفق عليه بين الخصمين وقد يجاب عن هذا الاستدلال
بان ما ذكرتم لازم عليكم في القول بالوقف ايضا فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعي غير متحقق فيه
بعين ما ذكرتم وللاتفاق والظني لا يفيد وهذا الجواب ليس بشيء لان الواقف ساكت عن الحكم لا حاكم
بشيء حتى يفتقر الى دليل سلمنا الافتقار لكن لانم ان العقل يقتضيه فان التوقف عند عدم الدليل
من مقتضيات العقل قوله والجواب منع الحصر اي منع حصر ثبوته بالعقل والنقل فان ههنا قسما
اخر غيرهما وهو ثبوته بالادلة التي مقدماتها من العرف والايات الدالة من جهة الاستعمال على كون

الاوامر المطلقة للوجوب ولا مخفاء في ان يرجع ذلك الى النقل لانه لما لم يكن من منقوض مرجعه
توجه المنع المحصل الادلة المذكورة مفيدة للظن فيتوجه ما يتوجه في صورة نقل الاحاد ولو في
الجواب على منع كون الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ فالعدول عن اختيار هذا الشق الى
اختيار الشق الثالث وايراد ذلك المنع بعينه لا يخلو عن زيادة مؤنة اقول غرضه من ارتكاب هذه
المؤنة الرابعة ان مبني الجواب على انه مطابق للواقع فان اختيار الاحاد ومنع عدم كفاية الظن في
مدلولات الالفاظ وان كان كافيا في دفع الدليل لكنه ما كان مطابقا للواقع اذ لم ينقل من احد
صريحا على ان الامر موضوع للوجوب مثلا هذا والذي يظهر من كلام بعض الافاضل ان ذلك
القسم الاخر مركب من نقلي وعقلي مثلا اذا علمنا ان الشارع ذم بمجرد ترك الامر وحكمنا بان الذم
مختص بترك الامر لا يحسن الا على تقدير وجوبه حصل لنا العلم بان الامر للوجوب والدليل عليه مركب
من مقدمتين احدهما نقلية والاخرى عقلية ويرد عليه ان هذا النقل اما احاد او متواتر فيعود
السؤال المذكور وقد يجاب بانه متواتر ولكن لا يستلزم عدم المخالفة لجواز ان يكون ذلك العقل
نظريا قوله ومرجعها الى مرجع تلك الادلة الى تتبع موارد استعمال صيغة افعل والامارات الدالة
على المعنى المقصود بها يعني الوجوب عند اطلاق هذه الصيغة والحاصل ان تتبع موارد استعمالها
يدل على ان المقصود بها هو الوجوب قيل في قوله والامارات اشارة الى ان ما يثبت به الوضع
لا يلزم ان يكون مفيدا للعلم بل قد يكفي بالظن واورد عليه بانه لا اشارة فيه الى ذلك اذ الامارات
قد يحصل من اجتماعها العلم وان كان كل واحدة منها لا يفيد الا الظن وهذا كالعدد في المتواتر قوله
حجة من قال بالاشتراك اي حجة من قال بان صيغة افعل مشتركة لفظية بين الوجوب والندب
والاباحة استعمالها فيها وهو ظاهر الاستعمال الحقيقة ولا يعدل عنها الا بدليل ولا دليل فلا يعدل
والجواب ان الدليل على الوجوب ما ذكرنا من انه هو المتبادر عند اطلاق الامر والتبادر من
علامات الحقيقة ومجرد استعمالها في الندب والاباحة لا يقتضي كونه حقيقة فيها بل يكون مجازا لعدم
امارات وهو تبادر الغير وكونه خيرا عن الاشتراك قوله مشتركة بين الامور الاربعة اي مشتركة

اي مشتركة لفظية بين الوجوب والندب او الاباحة والتهديد اذ لا يتصور الاشتراك المعنوي بينهما
لانتفاء القدر المشترك بينها قوله واحتجاج من قال بالاشتراك اي بالاشتراك اللفظي بين الوجوب
والندب وهو احتجاج السيد قوله فانه يستفاد الخ اعلم ان الحقيقة يجوز ان يقل استعمالها
ويكثر استعمالها فتصير كالمجاز وكذلك يجوز ان يكثر استعمال المجاز في العرف فيلتحق بالحقايق ويسن لك
اجراء الالفاظ على فوايدها الاصلية ليس بواجب وانما هو بحسب الاختيار واذا صح هذا فنقول اذا
بلغ المجاز في كثرة الاستعمال حدا صارت الحقيقة معه مهجورة صار المجاز حقيقة عرفية فيحمل اللفظ
عليها عند الاطلاق وان لم يبلغ هذا الحد فان كان اقل استعمالا من الحقيقة حمل عليها عند
الاطلاق بلا نزاع وان ساواها او غلبها فالامر مشكل عند الاطلاق لان الوضع الحقيقي يرجح
الحقيقة والغلبة ترجح المجاز فاتجه التوقف في مثله ان وقع في الكتاب والسنة الى ان يجيء تفسير
عن اهل الذكر عليهم السلم قوله صيغة الامر بمجردها اي عارية عن قراين الوحدة والتكرار
قوله وانما تدل على طلب الماهية اي الماهية المطلقة المعراة عن الخصوصيات فهي من حيث هي عام ظاهر
لا بشرط مدلول تلك الصيغة قوله افعل ابدا لكن بشرط الامكان كما قال الامدي قوله فلم يدل
لا عليها بما هي الاولى لا بما هي اي فلم يدل انها موضوعة للمرة او للتكرار او للقدر المشترك واعلم
هنا مذهبا خامسا نسبه العلامة في نهاية الى المرتضى وهو ظاهر كلامه في الذريعة وهو القول با
بالاشتراك اللفظي بينهما ودليله حسن الاستفهام بانك اردت هذا او ذاك وهو يدل
على الاشتراك اذ لو كانت لاحدهما او لا مر بعينهما لتبادر فلم يحتج الى الاستفهام ولاستعمالها
فيهما وظاهر الاستعمال هو الحقيقة والجواب عن الاول ان الاستفهام يحسن عن افراد المتواطي فانه
اذا قيل اعتق رقبة حسن ان يقال امؤمنة ام كافرة وعن الثاني ان الاستعمال اعم ولا يدل على
احدهما واصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول منهم من فسر مذهب
مذهب الوقف بحيث يحتمل ارادة مذهب الاشتراك حيث قال يحتمل ان يكون المراد انهم لم يدروا انه
موضوع لهذا او ذاك وان يكون المراد عدم العلم بمراد المتكلم اي هو مشترك لفظي بينهما او لا ندري

انما هو مراد المتكلم منها انتهى وقال قطب المحققين ومنهم من توقف اما للدعوى الاشتراك او لعدم العلم
بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة المجردة لا تقتضي شيئا منهما على التعيين وهو المراد من الوقف انتهى
اقول هذا ليس بسديد لان دليلهم الاول لا يناسب الاشتراك اصلا **قوله** لنا ان المتبادر من الامر
طلب ايجاد حقيقة الفعل اي المتبادر من صيغة افعل ونحوها طلب ايجاد حقيقة الفعل اعني المصدر
الذي هو جزء لهذه الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته ضرورة ان الجزئيات خارجة عن
الماهيات المشتركة واعترض بان خروجهما لا يستلزم عدم دلالة الصيغة عليهما لجواز ان يكون احدهما
او كلاهما لازمين لمهية الطلب واجيب بانهما غير لازمين لها اما التكرار فلان المامور يخرج عن
العهدة بالمرة فلا يكون لازما للمهية ولا لوجودها واما المرة فلانها وان كانت لازمة لوجودها
اذ هي من ضروريات الوجود الا انها ليست لازمة للمهية لتحققها بدونها او لانها متحققة
في التكرار دون تحقق المرة وبالجملة عدم لزومهما للمهية المشتركة ظاهر والتحقيق انه لا حاجة لنا
الى بيان عدم اللزوم وعدم الدلالات لان المفروض ان الصيغة لا تدل عليهما بالوضع فان دلت
عليهما بالالتزام لا يضرنا لانه دلالة عقلية والبحث ليس فيها **قوله** ونحوهما كالشدة والضعف والقوة
وامثالها **قوله** كل ما هو من شأن الفعل لان نسبة العدد الى اصل الفعل كنسبة الزمان والمكان
والالة اليه على السواء فكما لا يدل الفعل على هذا بالاتفاق كذا لا يدل على ذلك **قوله** لصدق الحقيقة
التي هي المطلوبة بالامر بها اشارة الى دفع ما يرد هنا من ان حصول الامتثال بالمرة يدل على كون
الصيغة لها فهو غلو في مدعاكم فاجاب بان حصول الامتثال بالمرة ليس لكون الصيغة دالة عليها
بخصوصها بل بواسطة صدق الحقيقة المطلوبة عليها واورد عليه بان هذا بعينه استدلال القائلين
بالمرة مع جوابه وسيجيء صريحا فلا وجه لذكره هنا واجيب بان ذكره هنا لغرض دفع السؤال وفيما بعد
لدفع الاستدلال فلا يكون تكرارا بلا فائدة **قوله** وتقريره اشارة الى ان في هذا التقرير اعادة
مفاد الدليل المذكور بعبارة اخرى اذ حاصلها الامر يجيء لطلب مهية الفعل والوحدة والتكرار خارجان
منها لا انه قاسمها سابقا على المكان والزمان في عدم الدلالة ويمكن هنا الفهم من صفات الفعل

الفعل والموصوف لا دلالة له على شيء غير صفاته فالدال عليه ايضا لا دلالة له عليه فالفرق بين
التقريرين من وجهين احدهما ما ذكرناه والثاني ان التقرير الاول يدل على ان الصيغة لا دلالة
لها عليهما وضعا واما التزاما فلا والثاني يدل على انه لا دلالة لها عليهما اصلا وتبين لك ان جعل
هذا دليلا عليحدة على المطلوب كما فعله الحاجبي ليس له كثير فائدة قوله ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم
من الامر الا طلب ايجاد الفعل اي المعنى المصدري يرد عليه اولا ان الوحدة والتكرار داخلان في
المعنى المصدري لكن يجوز ان يكون الصيغة بعينها موضوعة للصفة والموصوف معا والى هذا اشار
بقوله وما يقال وثانيا ان الاصوليين اختلفوا في ان المطلوب بالامر مطلق هل هو نفس الماهية المطلقة
او جزئي من جزئياتها فذهب كثير منهم الى الثاني ولا شك ان الجزئي هي الماهية المقيدة بقيد الوحدة
وثالثا ان ابن الحاجب صرح في شرح المفصل بان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة
واطلاقه على الواحد بالحقيقة بخلاف علم الجنس فانه موضوع لنفس الماهية واطلاقه على الواحد
بالمجاز ومع هذه الاقوال والاحتمالات كيف يصح منه دعوى التبادر تارة وعدم الخفاء اخرى
يمكن ان يجاب عن الاول بان الامر يقيد تارة بالوحدة واخرى بالتكرار من غير تناقض ولا تكرار
فدل ذلك على انهما ليسا بداخلين في الموضوع له وكونه مقابلا احدهما للتاكيد والاخر لصرفه عن الظاهر
الخلاف فيه ويجاب بان كل واحد منهما خلاف الاصل اذ التاكيد خلاف التاسيس وحمل اللفظ على
ظاهره اولى من حمله على خلاف الاصل الظاهر وعن الثاني بان من قال المطلق هو الجزئي مراده ان
المطلق هو الطبيعة من حيث هي ولكنها لما لم يكن موجودة الا في ضمن فرد ما كان الفرد هو المطلوب بمقتضى
العقل لا بدلالة اللفظ وعن الثالث بان صاحب المفتاح صرح في بحث التعريف باللام ان الخلاف
في غير المصادر المنونة واما المصادر المنونة فهي للطبيعة من حيث هي بلا خلاف قوله فلا دليل
على صيغة الامر بدون دلالة على المعاني الثانوية انما هي لدلالة المعاني الاولية عليها
وقد عرفت حكم المعترضة الاولى ان المعنى الاول لا يدل على الثانوي فاللفظ ايضا لا يدل عليه قوله
ومايتعلق حاصله ان الفعل بحسب المادة يعني المصدر لا يدل على الوحدة مثلا لما ذكرت ولا يجوز ان يدل

عليها يجب الهيئة بان يكون هو بتلك الهيئة موضوعا للموصوف لصفة جميعا والنزاع انما وقع في هذا
لا في الاول **قوله** فيلزم التكرار في المامور به قيل لزوم ذلك ممنوع لجواز ارتفاع الضدين فلا يلزم
من نفي احدهما ثبوت الاخر وانما اثبات الاخر اذا كان واجب عندنا اوله بانا نفرض الكلام في ضدين لا ثالث
لهما كالحركة والسكون فانه اذا انتفى احدهما ثبت الاخر قطعا وثانيا بان المراد بالضد الضد
العام اعني الترك ومن المعلوم ان دوام الكف عن ترك الفعل انما يكون بتكرار الفعل **قوله**
اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر كالاجماع والسنة والتقييد جملة او شرط الحج فذلك لا يجري الا
وكلا منافيه وما يوميه لذلك ان الصوم في كل عام مرة والصلوة في كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف
ولو كان بمقتضى الامر نفسه لما كان كذلك **قوله** وهو باطل لان اللغة انما يثبت بالنقل على ان النهي
عند كثير من المحققين منهم الرضي كالامر في عدم التكرار فلم ان يمنعوا اصل قياسكم قيل ولو سلم ثبوت
اللغة بالقياس فانما هو بالقياس الصحيح وهذا القياس غير صحيح لانه قياس احد المتناقضين على الاخر
لما بينهما من المباينة المنافية للقياس اقول هذا ليس بشيء لان العلة وهي الطلب الجازم موجود فيهما
وعند الاشتراك في العلة يجب الاشتراك في المعلول مع ان المطلوب في النهي هو طلب الكف على ما قيل **قوله**
فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة تحريره ان النهي يقتضي منع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود اذ مع
ادخال فرد ما يكون قد ادخل تلك الماهية فيه لاشتمال ذلك الفرد عليها وهو مناف لمقتضى النهي بخلاف
الامر فان المطلوب منه ادخال الماهية في الوجود وهو يتحقق في الاتيان بفرد ما لتحقق الماهية المطلوبة فيه
قوله وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به اذ لو كان للتكرار لعم جميع الاوقات
الممكنة لانه ليس في اللفظ ما يشعر بتخصيصه بوقت دون اخر فلو حمل على بعض الاوقات لزم الترجيح بلا
مرجح واذا عم جميع الاوقات منع من فعل غيره فيها لاستحالة اجتماع الضدين ويستلزم ذلك
فساد امر معاشه ومعاده ولذلك قيل التكرار في الامر يستلزم التكليف بما لا يطاق وانه لزم على انه
يوجب ذلك ان ينسخ الامر بكل تكليف بعده اذ هذا التكليف يستلزم رفع حكمه في بعض الاوقات وهو النسخ
قوله اذ الزنا لا يجامع ويجامع كل فعل كترك الزنا والشرب والشتم والغصب فانها تجتمع ويجامع فعل الصلوة

الصلوة مثلا قوله ومن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اي يعني اراد بالضد في قوله
الامر بالشيء نهي عن ضده الضد الخاص اعني الاشياء الوجودية المنافية لفعل المامور به او الضد العام
يعني احد هذه الاشياء لا بعينه فذلك مم وسيجيء ان الامر بالشيء غير مستلزم لهما وان اراد به الضد
العام بمعنى الترك فهو مسلم بناء على انه جزء لمدلول الامر بمعنى الترك والامر دال على المنع منه وهو معنى
النهي لكن نمنع على هذا التقدير وعلى التقديرين الاولين بعد التسليم كلية الكبرى والمراد بقول
المجيب ضده الضد الخاص والضد العام بالمعنى الاول فانه في حكم الضد الخاص في جريان المنع ايضا
وقوله او تخصيصه بالجر عطف على التسليم وقوله وارادة الترك منه اي من الضد العام احتراز عن
الضد العام بمعنى احد الامور فقد عرفت انه مندرج تحت قوله من ضده فقد ظهر ان الجواب عن الضد
الخاص والعام المقارب له اولا بمنع الصغرى وثانيا عنهما وعن العام بمعنى الترك بمنع كلية الكبرى
قوله فان كان دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت فتعميم الدوام من النهي الضمني يتوقف على
من الامر فلو انعكس لزم الدور قوله يقتضي المنع من السكون دائما اذ لو جاز السكون في الجملة
ح لزم التناقض قوله المنع من السكون فيها ضرورة ان ضد الحركة في ساعة تركها في تلك الساعة
لا مطلقا قوله ولو كان للتكرار لما عد الاولى ولو كان للماهية او التكرار لما عدا المقيم نفي
المذهبين كليهما قوله والجواب انه انما صار ممتثلا الخ اشعر بان هذا الجواب ينافي على راي
القائلين بالتكرار مع ان دلالة الدليل على نفي التكرار اظهر من دلالته على نفي الماهية ويمكن لهم
ان يجابوا بانه مد ممتثلا لان القرينة قد تدل على عدم التكرار والالزام الامتثال قوله
لان الامر طالب فرع المرة بخصوصها فان قلت لو كان كذلك لما انتسب الامتثال الى فعل المامور به في
لكن العرف يشهد بذلك قلنا انما انتسب الامتثال اليها لانها من ضرورات الوجود لا بخصوصها
من حيث هو اولدلالة القرينة على اعتبار خصوصها قوله اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما
بعدها فيه نظر لان الفعل في المرة الثانية كما هو فرد الطبيعة من حيث هي كذلك كان فرد الطبيعة
المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمن فرد فانه اذا كان لطلب الطبيعة كان ممتثلا بالمرة الثانية واذا كا

الصيغة وهو الوجوب يقتضي عدم جواز تاخير المامور به ومقتضى المادة اعني المسارعة وكم نافى
جواز تاخيره فبينهما منافاة وذلك غير جايز **قوله** فتامل قال في الحاشية وجه التامل ان حمل مسارعوا
على الندب مجاز ويمكن ان يكون بمعنى بادروا ودليلا للفورية متعارض المجازان ولعل الاولى
الترجيح لاصالة عدم الفورية انتهى اقول لو لم يكن هذا الغلط وجه ان مفاد صيغة الامر في الاية يبين
على تقدير حملها على الوجوب هو الظن بفورية المامور به دون القطع لان هذا الدليل ظني
والظن بها لا يقتضي عدم جواز تاخيره ضرورة ان نقيض المظنون محتمل وان كان مرجوحا وهذا
القدر كاف لصحة استعمال المسارعة والاستباق لانهما يقتضيان جواز التاخير مطلقا فلا منافاة
بين مفاد الصيغة ومقتضاهما فليتامل **قوله** انما يقصد الزمان الحاضر لا يرد عليه ان يكون
كل مجاز وكل منشئ غير قاصد الا الحال لعدم جريانه في نحو قام زيد وسيقوم وهل قام ما قصد فيه
الماضي او الاستقبال لان الكلام في المجرد عن القراين وتلك الامثلة مقرونة بها كالصيغة وسين
ونحوها نعم يرد عليه اولا ان القول بان القائل زيد قايم غير قاصد الا اياه مبني على ان اسم الفاعل
لا يطلق حقيقة على من لم يتلبس بالفعل وهو مم وثانيا ان دلالة الاسمية على الزمان ممنوعة قال
الشيخ عبد القاهر المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم
وان كان الغرض لا يتم باشعار زمان ذلك الثبوت فينبغي ان يكون بالفعل وقال في موضع
اخر موضوع على ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فلا تعرض
في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على
الزمان اصلا ولو سلم فلا نم ان الدلالة بحسب الوضع فالمستفاد من القياس على تقدير صحته ان
الامر يدل على الحال واما ان الدلالة بحسب الوضع فلا فلا يتم التقريب ولو سلم فغاية ما في الباب ان
الاسمية دالة بحسب الوضع ان مضمونها وقع في الحال فالمستفاد من القياس ان مضمون الامر
اعني طلب الفعل وقع في الحال ولا يدل على ان ذلك الفعل المامور به لا بد من ان يقع فيها فلا يتم المقصود
قوله فكذلك الامر الحاق له بالاعم الاغلب لا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل من ان زيد قايم خبر

خبر والامر انشاء وبينهما مباينة كلية فلا يصح قياس احدهما على الاخر لان مدار صحة القياس على
الاشتراك في العلة وههنا اعني كونه كلاما مجردا عن القرائن مشترك وقد مر مثله قوله قياس في اللغة
اورد عليه بعض المحققين بان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس قياسا اذ لا يعتبر فيه كون المقيس عليه
اعم واغلب واجاب بان اثبات اللغة انما يكون بالنقل والاستقراء والحاق الفرد به ليس داخلا
فيهما فان قلت يكفي ادخاله في الاستقراء بان استقرينا فيما راينا من الكلام وجدناه دالا على
الحال فحصل لنا الظن بان كل كلام كذلك والامر من جملته قلنا الامر من الكلام الذي راينا ه
وكونه دالا على الحال متنازع فيه فلا يتم الاستقراء قوله وبطلانه بخصوصه اي بطلان القياس
في اللغة بخصوصه وان قلنا بجوازه في الاحكام وقد مر مثله قوله لا يكون توجهه الى الحال بخلاف غيبا
الامر فانه متوجه الى الحال كوقوع الطلاق في قوله انت طالق فانه لا يتاخر عن التلفظ بهذه الصيغة
قيل المراد بالزمان الحاضر في الدليل ليس هو الان الحاضر الذي لا ينقسم بل اجزاء متعاقبة من اواخر
الماضي واوائل المستقبل والفور هو اوائل المستقبل فداخل فيه والجواب ان الحال بهذا المعنى محدود
باول الكلام واخره والواقع في هذا الظرف انما هو مضمون الامر اعني الطلب دون المطلوب والا لزم تحصيل
الحاصل بل المطلوب خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو استقبالي قطعا لم يقع في شيء من اجزاء الزمان
الحاضر قوله اما مطلقا اي اما استقباله مطلقا سواء كان متعقبا للحال وهو الفور او غير متعقب وهو
التراخي قوله وايضا انما عد هذا مع السابق دليلا واحدا مع انه امكن جعلهما دليلين كما فعله بناء
على امر واحد وهو ان النهي يفيد الامر قوله وهو يقتضي الفور اي النهي يقتضي الاجتناب عن المنهي عنه
على الفور وهو يتوقف على فعل المامور به على الفور فكان الامر مقتضيا له على الفور قوله وجوابه
يعلم من الجواب السابق اما الجواب عن الاول فبانه قياس في اللغة وبالفرق من وجهين واما عن الثاني
فيمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده ومع التسليم فان النهي بحسب الامر فورا او غير فور قوله احتج السيد على
مذهبه وهو ان الامر مشترك بين الفور والتراخي لفظا قوله لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ لان
اللفظ لو اختص باحدهما او بالقدر المشترك لتبادر ذلك الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام قوله

والجواب ان المعنى اي جواب عن دليله الاول وتوضيحه ان ظاهر استعمال اللفظ في شيئين انما يقتضي ان
يكون حقيقة فيما اذا تساوت نسبتها اليها اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه فقد بينا ان المتبادر
انما هو طلب الفعل اشعر بان محل الجواب يبتني على الفور ويمكن اخراج جواب عنه **قوله** ويكفي في حسن
الاستفهام نقض تفصيلي بمنع قوله والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ هذا الجواب ايضا لا ينافي
عند القائلين بالفور ويمكن استنباطه ايضا **قوله** فائدة اذا قلنا بان الامر للفور الى اخر
انا اذا قلنا بان الامر يجوز فيه التراخي فلا نزاع في انه ان فات في اول اوقات الامكان وجب الاتيان
به في غيره بمقتضى ذلك الامر واما ان قلنا بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على وجوب الاتيان به
في غيره ان فات او دليل على عدم وجوبه فلا نزاع ح في وجوب الاتيان به على الاول وعدمه
على الثاني الا ان ذلك الامر خارج عن محل النزاع واما ان لا يكون هناك دليل اصلا لا على هذا
ولا على ذلك وهذا محل النزاع فمنهم من قال بوجوب الاتيان به بمجرد ذلك الامر ومنهم من قال
بعدم وجوبه وثمرة الخلاف ان الامر اذا صدر من الشارع ثم فات المامور به فالاصل فيه
القضاء على الاول حتى يصدر منه ما يدل على عدمه والاصل فيه عدم القضاء على الثاني حتى يصدر
منه ما يدل على وجوبه **قوله** احتج الاول الى اخر اقول لا يخفى ان هذا الدليل بظاهره على نفي الفور الطف
من دلالته على وجوب الاتيان بالمامور به بعد فوات الفور وانما قلنا بظاهره لانه يمكن تقريبه
على وجه ينطبق على المطلوب من وجهين احدهما الامر ان كان للفور كان مقتضاه كون المامور فاعلا
لذلك الفعل في هذا الوقت وهذا المقيد والمطلق اعني كون المامور فاعلا على الاطلاق جزء منه
والامر بالمركب امر بكل واحد من اجزائه فالمطلق من مقتضيات الامر ومن مقتضياته ايضا المقيد
وبفوات الثاني لا يفوت الاول وذلك يوجب استمرار الامر بالمطلق عند فوات القيد كما كان الامر
متعلقا به حال وجوده ويمكن ان يجاب عنه بان المامور به هو المقيد من حيث هو مقيد وتعلق
الامر بالجزء انما هو باعتبار تحققه في ضمن الكل وذلك لا يوجب تعلقه به بالاستقلال ونزيد لك ح
خصوص القيد يجوز ان يكون له مدخل في حصول ما يتعلق الامر به من جهة الحسن والمصلحة فبفواته يفوت

بفوت الحج وبفوات الحج ينتفي الامر وثانيهما ما اشار اليه المص بقوله هذا وهو ان مقتضى الامر
انما هو طلب الفعل على الاطلاق والفور ليس من مقتضياته حتى ينتفي الامر بانتفائه بل وجوب
الفور انما ثبت من دليل اخر كوجوب المسارعة والاستباق فاذا فات ما ليس من مقتضيات
الامر لا يلزم منه فوات مقتضاه بل يجب استدراكه قوله يجري مجرى قوله وذلك لان الامر لو كان
للفور والفور عبارة عن الاتيان بالفعل في الزمان المستقبل بزمان الامر كان قوله
افعل يجري مجرى ان يقول افعل في الزمان المتصل بزمان التكلم قوله فالمسألة لغوية لان
بناءها على ان افعل هل هو موضوع لغة لهذا او لذاك قوله فكان الواجب ان يبحث عنه لان
كل ذي مذهب اذا بنى مذهبه على امر ضروري وجب عليه بيانه ليثبت مذهبه والفريقان
لم يتعرضوا لبيانه نفيا واثباتا قوله والتحقيق في ذلك اي في ان المكلف اذا لم يات بالمامور
به في اول اوقات الامكان هل يجب عليه الاتيان في الثاني ام لا قوله ولا ريب في فواته
في فوات وقته لان الوجوب اذا كان في وقت يفوت بفوات ذلك الوقت وحاصله ان المتبع
هو المقيد من حيث هو مقيد ولا ريب في انتفائه عند انتفاء القيد فلا يجوز لهم ان يقولوا امرنا بالفعل
وبتخصيصه بوقت وبفوت الثاني لا يفوت الاول لانا قد ذكرنا ما يدفع هذا القول على ان المامور
به وان كان متعددا عقلا لكن التعدد فيه خارجا ممنوع لجواز ان يكون بسيطا يعبر عنه
بذلك المركب بل الحق هذا كما قال الحكماء ان النوع الاضافي وان كان مركبا في الذهن من الجنس
والفصل لكنه لا تركيب فيه في الخارج والا لامتنع حمل الجنس والفصل عليه لان الحمل يقتضي اتحاد
الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي فلا يكون حملا باعتبار الاثنين فيكذب تغايرهما في الوجود
العقلي ليفيد قوله وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا نظيره في ذلك وجوب الحج فانه
مطلق لا يتوقت والنصوص خصصته بالفور واذا عصى المكلف بتركه اولا وجب الاتيان به ثانيا
كما هو مقتضى الاية قوله فينبغي القول بسقوط الوجوب فيه نظر لان كل من قال بالتكرار
قال بالفور كما ذكرنا سابقا وصرح به الاصوليون وعلى هذا لا يستقيم القول بسقوط الوجوب.

عند كل من قال بالعموم اللهم الا ان يقال العموم عندهم مستفاد من خارج لا من مجرد الصيغة

فهو داخل في قوله ومن اعتمد على الاجزاء في بيان ان العموم المستفاد من قوله والذي يظهر من كلامه

ارادة المعنى الاول قوله على ان الامر بالشيء مطلقا يتعلق به الامر اما مطلق وهو على ما عرفه

بعضهم ما لا يتوقف تعلق الامر به على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما مقيد وهو بخلافه وانما

اعتبر الحيثية لجواز ان يكون الشيء مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى كالصلوة

فانها مطلقة بالنسبة الى الطهارة ومقيدة بالنسبة الى الوقت والقدرة والحيثية معتبرة في تعريف

الاضافات كما صرح به الشيخ في الشفاء في بحث الجنس والفصل اذا عرفت هذا فنقول قوله مطلقا احتراز

عن المقيد فان الامر بالزكوة والحج والصلوة مثلا لا يقتضي ايجاب مقدماتها التي لها مدخل في تعلق

الامر بها كالنصاب والاستطاعة والوقت اتفاقا قوله يقتضي ايجاب ما لا يتم الامر به فيجب تحصيله ويذم

على تركه وانما لم يقل امر بما لا يتم الا به لئلا يتوهم ان الامر بالشيء نفس الامر بمقدماته في الحقيقة وينبه

لا نه لو سلم ذلك فانما هو في السبب لا مطلقا كما ستعرفه قوله شرطا كان او سببا او غيرهما المراد بالشرط

هو الشرط الشرعي وهو ما يتاتى الفعل بدونه عقلا وعادة الا ان الشارع جعله شرطا لا يتاتى عنده

على الوجه المشروع كالوضوء للصلوة والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود شيء ومن عدمه

عدمه وهو المعبر عنه بالعلة التامة كالصعود للكون على السطح والاطعام للاشباع والمراد بغيرهما

المقدمات العقلية والعادية اما الاولى فهو ما لا يتاتى الفعل بدونه عقلا ويسمى شرطا عقليا ايضا

كنصب السلم للصعود وكترك جميع الاضداد في الواجب وفعل ضد واحد في الحرام واما الثانية فهو ما لا يتاتى

الفعل بدونه عادة ويسمى شرطا عاديا ايضا كغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله وستر جزء من الوجه

لستر الراس كله وانما اتى بقوله او غيرهما مع ان ذلك الغير ايضا شرط كما عرفت ولم يرد بقوله شرطا مفهومه

الاعم الشامل للثلثة احترازا عن ايهام ذلك الغير قوله مع كونه مقدورا احترز به عما لا يكون مقدورا

فان الامر لا يقتضي ايجابه لان التكليف بما لا يطاق محال كالصلوة فان الامر بها لا يقتضي ايجاب الوضوء

اذا لم يكن مقدورا لعدم الماء او لعدم القدرة على الاستعمال بل يقتضي ايجاب بدله وهو التيمم فان

واما جعل الشرط على الشرط الشرعي فتخصيص بعض بشيء غيره لما ذكرنا
ادارة واحدة ملكا ر

فان لم يكن مقدورا لم يقتض شيئا منهما وفيه نظر لان ايجاب الصلوة اما ان يكون بايقاع ملك
القدرة بالطهارة اصلا او يكون زائلا ففي الاول يلزم التكليف بالا يطاق لان وجود ذي المقدمة
مع امتناعها محال وفي الثاني يلزم ان لا يكون ما كان واجبا مطلقا واجبا مطلقا بل مقيدا وهو
ايضا باطل ثم اقول انه يرى ان الكلام في مقدمات المطلق فقوله مع كونه مقدورا مستدرك
اذ المطلق بالنسبة الى غير المقدور مقيد لا مطلق فليس المطلق من حيث هو مطلق مقدورا حتى يحتاج
في اخراجها الى هذا القيد **قوله** وفاقا في غيره اي مطلقا سواء كان ذلك الغير شرطا شرعيا او عقليا
او عاديا وهنا مذهبان اخران لم يذكرهما المصنف احدهما انه لا يجب شيء منهما سببا كان او غيره وثانيهما
انه يجب الشرط الشرعي دون غيره **قوله** ما شهرة حكاية هذا القول والعلامة من اصل تلك الحكاية
قوله ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي لجواز ان يكون بالجزم من بدا وبغيرها من بدا اذ الظاهر اي لكن
كلام من في الكتابين يوهم ذلك القول في اول حدوث رايهم او في ظاهر حدوث رايهم اراد بذلك
ان هذا القول شيء من لم يلاحظ ظاهر الكتابين من غير تدبر وتامل فيه ليعرف انه يقول بوجوب
جميع مقدمات المطلق سببا كان او غيره **قوله** وقال في جملته ان الامر في الشريعة ورد على ضربين
بين السيد رح ان الواجب على قسمين مقيد ومطلق وان ما يتوقف عليه الاول اعني مقدمات
الوجوب غير واجب بخلاف ما يتوقف عليه الثاني اعني مقدمات الفعل والوجود فانه واجب مطلق
سببا كان او غيره حيث حكم في الضرب الثاني بوجوب مقدمات الفعل على سبيل العموم واما ذكر
الصلوة والوضوء فعلى سبيل التمثيل ولا انه لم يقل احد بوجوب غير السبب ودونه على ما هو المعروف
في الاصول ومن هنا ظهر ان كلامه في الكتابين غير مطابق للحكاية في نقول ليس مقصوده من التفصيل
ان السبب واجب دون غيره ليناقض اول كلامه واخره بل المقصود ان الامر المتعلق بالمسبب ظاهرا
متعلق بالسبب حقيقة بخلاف الامر المتعلق بذي الشرط فانه متعلق به وبالشرط جميعا والغرض منه
دفع ما يتوهم من اطلاق العامة ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وهو ان الامر بذي المقدمة مطلقا
سببا كان او غيره نفس الامر بالمقدمة مطلقا سببا كان او غيره نفس الامر بالمقدمة او يدل عليه هذا او نحوه

بين كلاميه وفيه نظر من وجهين احدهما ان هذا التناقض وان اندفع بهذا التوجيه لكن تحقق التناقض
بوجه اخر لان التفصيل لهذا المحقق مناقض صريح بين الضرب الثاني ان الامر متعلق بالمجموع مطلقا وثانيهما
انه يمكن حمل التفصيل على ظاهره كما فهمه الحاكي وجعل قوله والامر به في الشرع مبنيا على بيان محل النزاع
وتوضيح ذلك ان اطلاق العامة يشعر بان النزاع في وجوب مقدمة الواجب على الاطلاق سواء كان ذلك
الواجب مقيدا او مطلقا كما يشعر به قوله فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف تجعلهما قسما واحدا
فبين المحقق ان الواجب على ضربين مقيد ومطلق والنزاع انما هو فيما يتوقف عليه الثاني دون الاول
فلا يصح جعل الجميع محل النزاع نعم ظاهر قوله والضرب لازم يجب فيه مقدمات الفعل يدل على ان ذلك
مذهبه وليس المراد ذلك بل المراد انه يجب عند القائلين بالوجوب فالامر في ذلك هين وعلى هذا
لا تناقض اصلا وحكاية **قوله** وفرق في ذلك بين السبب وغيره مقصود السيد على ما فهمه المحشي
ان مقدمة المقيد لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان الامر به امر بالموجود وانه ممتنع واما
مقدمة المطلق فانها اعم من ان يكون سببا او غيره لان الامر به يصح مع وجودها وعدمها فيصح
ان يكون مقدمته من قبيل الاسباب وعلى ما فهمه الحاكي بيان الفرق في مقدمة الضرب الثاني الذي
هو محل النزاع بين السبب وغيره فاوجبه والاول ان الامر بالمسبب انما هو في حال عدم السبب ممتنع
طلب الحاصل والمسبب حال عدم سببه ممتنع فالامر به متعلق بالسبب حقيقة لانه المقدور دون الثاني
لان ذا الشرط لا يلزم وجوده عند وجود شرطه بل يجوز وقوعه وعدم وقوعه كان مقدورا فالامر
يتعلق به لا بشرطه والذي يدل عليه المحشي تفسير الحاكي امورا الاول لزوم التناقض بينه وبين معتقده
في الضرب الثاني من وجوب جميع مقدماته الثاني جعل التكليف مشروطا بشرط وظاهر ان الشرط المصحح
للتكليف هو شرط الوجوب دون الوجود الثالث ان هذا خارج عن محل النزاع على تفسيره اذ هو فيما
يتوقف عليه الواجب المطلق دون المقيد والواجب هنا مقدمتان ان مقدمته غير واجبة خارج عن محل
النزاع الرابع ان الشرط والسبب متساويان في امتناع وجود الواجب بدونهما وهو مناط وجوب
السبب بالمسبب ولا دخل لاستلزام وجوده فينبغي ان يكون مناطا في وجوب الشرط ايضا فالفرق المذكور

انما يكون بعد تعقلها وهي انما تكون مسببا بسبب لازم
وجوده فالامر به

المذكور غير مؤثر في وجود احدهما دون الاخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال فان المثال
على تقدير ان يقول بخلاف غيره اقول قد عرفت دفع الاول بما لم يكن الجواب عن الثاني بان التكليف
غير مشروط اذ المعنى انه لا يجوز ان يوجب علينا المسبب مع شرط وهو اتفاق وجود السبب بخلاف الصلوة
فانه يجوز ان يكلفنا الجامع شرط وهو وجود الطهارة ولا يلزم منه ان يكون التكليف بالحج شرط الوجوب
على الوجه المشروع فكيف يصح ان يجعلها شرطا للتكليف هذا يندفع الثالث ايضا وعن الرابع بانه جعل
كالالزام مناطا للوجوب وظاهر انه يتحقق في السبب المسبب اثر معه وجودا وعدما دون الشرط
والحاصل ان عدم تعلق القدرة بالمسبب ظ وتعلقها بالشروط في الجملة فارق وهذا القدر كاف في
تعلق الامر بالمشروط دون المسبب الحقيقة وعن الخامس بان قرينة المقابلة دلت على ان المراد
بالمقدمات غير السبب من الشروط فليتامل قوله بخلاف مقدمات الافعال تقريره على راي المصنف حيث
جعل الشرط شرطا في التكليف ان تعليق التكليف بالسبب لما مر بخلاف تعليقه بالشرط فانه يجوز ان
يكلفنا بالصلوة بشرط اتفاق وجود الطهارة ومقتضاه ان التكليف بالصلوة بشرط اتفاق وجود
الطهارة ومقتضاه ان التكليف بالصلوة مشروط بالطهارة فلا يكلفنا الا بشيء منهما ومعنا تجب
الصلوة دون الطهارة فوجوب الصلوة مقيد بالنسبة الى الطهارة كوجوب الزكوة والحج فانه مقيد بالنسبة
الى النصاب والاستطاعة وفيه نظر لان هذا مناف لما في الغرض الثاني من ان الطهارة شرط لوجود
الصلوة لا لوجوبها وللفرق بين الغرضين من ان وجوب الزكوة والحج مقيد ووجوب الصلوة مطلق
واجاب عنه مولانا فلان [illegible] بان كلام السيد [illegible] سابقا ان الطهارة شرط الوجود دون الوجوب
لا يقتضي كون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة وان غرضه هنا ان التكليف بالشرط والمشروط ليس
على حد التكليف بالسبب والمسبب لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر بخلاف الشرط والمشروط وهذا ذلك سوى ما
لجواز تعليق وجوب الفعل على الشرط دون السبب غاية ما في الباب انه جعل الصلوة بالنسبة الى الطهارة
من امثلة المقيد فرضا وتقديرا وتقريره على راي الحاكي ان ايجاب السبب يقتضي ايجاب مسببه لما مر بخلاف
ايجاب المشروط كالصلوة فانه لا يقتضي ايجاب شرطه كالطهارة لان المشروط في حال وجود شرطه مقدور

لنا الجواز وقوعه وعدمه فالامر يتعلق به لا بشرطه فليتامل في هذا المقام فان كلام السيد معقد غاية
التعقيد والرشاد في الامور الى الله المجيد قوله ويبتني على هذا اي بناء على ان ما يتوقف عليه المقيد لا يكون
واجبا نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة عليهم تقريبه
النقض انا لا نم ان وجوب اقامة الحدود عليهم بالنسبة الى نصب الامام مطلق لجواز ان يكون مقيدا و
ومقدمة المقيد ليست بواجبة واقول على تقدير الحكاية سلمنا لكن لا نم ان نصب الامام سببا لجواز ان يكون
شرطا ومقدمة المطلق اذا كانت شرطا ليست بواجبة قوله وهذا كما تراه ينادي اي قوله بوجوب
مقدمة المطلق مطلقا ينادي بانه مغاير لما هو المشهور في كتب الاصول من الحكاية عنه وقيل جعل الصلوة
ونحوها ما هو واجب مطلق بالنسبة الى مقدماته واجبا مشروطا ينادي بالمغايرة لما هو المعروف في
الكتب المشهورة من انها واجب مطلق ويقرب منه ولعله قدس سره من ان وجه المغايرة كون كلام
السيد يقتضي عدم الحكم بوجوبه الا عند اتفاق وجوده كما افاد قدس سره في الدرس قوله وكما اشار
السيد اه اما اشارة السيد في هذا الاصل من ان الامر بالسبب المعصول اياه لفظا المحل فكان وجه
التامل ما يشير اليه بعد سطرين والاولى ان يقال ما اشاره السيد في نقض استدلال المعتزلة محل تامل
وكان وجه التامل ان اللازم من هذا النقض ان اقامة الحدود لا يجب الا بعد نصب الامام وليس كذلك
لانها واجبة بعد نصب الامام ادلة عامة في الباب انها لا يقع ولا يتصور الا عند نصب الامام واثبت ان
التامل على التوجيه الاخير انما يحتاج اليه اذا حمل النقض مبنيا على ما فهم المصنف من مذهبه واما اذا حمل مبنيا
على التفصيل الذي فهمه الحاكي فلا قوله في المعنى المعروف وهو القول بوجوب السبب دون غيره من الشروط
قوله فلا يعرف انما وصف الخلاف به لان اصل الخلاف موجود كما ستعرفه قوله بل ادعى بعضهم
فيه الاجماع ادعى السيد المرتضى قدس سره وقطب المحققين في شرحه على المختصر الحاجبي والمحقق التفتازاني الاجماع
في وجوب السبب قوله وان القدرة غير حاصلة مع المسببات اي وحدها بل هي حاصلة معها بتوسط الاسباب
فصح الحكم بالبعد المذكور وصح الاضراب ايضا اذ المراد بقوله لعدم تعلق القدرة بها عدم تعلقها بها
اصلا لا وحدها ولا بتوسط الاسباب فيصح تعلق التكليف بها وحدها اشارة الى ان تعلق التكليف

التكليف بها وحدها جائز عقلا لكونها مقدورة في الجملة ولكنه مرجوح مستبعد والراجح تعلقه بها
لان الظ يقتضي ان يكون تعلق التكليف بها بواسطة تعلقه باسبابها قوله اما بدون الاسباب
توضيح ان المقدور لا بد من ان يكون كل واحد من فعله وتركه ممكن والمسببات ليست كذلك لان
فعلها ممتنع وتركها واجب عند عدم الاسباب وبالعكس عند وجودها وفيه نظر لان امتناع الفعل
بالغير لا ينافي الامكان بالذات وهو المصحح لتعلق القدرة والنظر الذي اورده المص يؤل الى هذا قوله
فالواجب حقيقة هو اي وحده دون المسبب ايضا قوله وهذا الكلام اي القول بان الوجوب في الحقيقة
لا يتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب كاف في جواز التكليف بها وحدها وان كان مستبعدا ثم انضمام
الاسباب اليها في التكليف والحكم بوجوب كل واحد منهما يرفع هذا الاستبعاد على التقديرين ثبت
ما ادعاه المستدل من ان الواجب هو الاسباب وحدها قوله ومن ثم اي ومن اجل ان القدرة تتعلق
بالمسببات بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها حكى بعض الاصوليين عن بعضهم
القول بعدم وجوب السبب ايضا كالشرط والحاكي هو صاحب المنهاج حيث قال فيه وجوب الشيء يوجب وجوب
ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما ومثله عبارة الحاجبي
في المنتهى وقريب منه عبارته في المختصر قوله لكنه غير معروف الضمير عائد الى القول او الى البعض الاخير قوله
لان تعليق الامر اه علل بقلة النفع في البحث عن السبب بوجهين احدهما ان الامر بالمسبب بدون البحث
عن سببه ليس له نفع كثير لقلة موارده وثانيهما ان اثر الشارع في وجوب السبب حين لم اعرف من ان
القول بعدم وجوبه غير معروف بل كان ان يكون وجوبه اجماعيا فلا وجه لجعله مناطا للبحث ولا نفع في
اخذه محلا للنزاع قوله فقال المفصل وهو ان ايجاب المشروط غير مستلزم لايجاب شرطه قوله بواحد من ثلث
اما عدم دلالتها عليه بالمطابقة والتضمن فظاهر لان ايجاب الشرط ليس عين ايجاب المشروط ولا جزءه واما
عدم دلالتها بالالتزام فلانتفاء اللزوم الذهني وهو كون ايجاب المشروط بحيث يلزم من العلم بايجاب
الشرط ضرورة انا نعلم ايجاب المشروط مع الذهول عن ايجاب شرطه وفيه نظر لان هذا انما يدل على ان
بين الايجابين ليس لزوم بين اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب الشرط وتحقق الذهول لا ينافيه انه

ان اللزوم عند الاصوليين اعم من البين وغير البين الا ترى انهم جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام
مع انهم صرحوا بانه لا قصد ولا شعور فيها على ان عدم تحقق اللزوم البين في الشرط الشرعي لان
الشارع اذا جعل الشيء شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط بذلك الشيء
فيفهم عند طلب ذلك الفعل طلب لذلك الشيء ايضا قوله ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب
قال في الحاشية كان يقول اوجبت عليك الحج فان تركته استوجبت العقاب على تركه لا على عدم قطع المسافة
وكون على السطح فان ما العقاب موقوف على ترك الكون لا على عدم نصب السلم انتهى وفيه نظر لان جواز
التصريح بعدم وجوبه وعدم جوازه في قوة المتنازع فيه اذ كل من قال بالوجوب قال بعدم جواز التصريح
بعدمه وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز التصريح بعدمه فصار جواز التصريح وعدمه من محل
النزاع فلا يسمع دعوى احدهما بلا بينة ودعوى الضرورة في محل النزاع مرة بعدم السماع على انه يصح
ذلك فانما يصح في غير الشرط الشرعي واما فيه فلا وان لم يكن شرطا شرعيا واعترض بعض المحققين بان
صحة التصريح بعدم الوجوب لا ينافي ظهور الوجوب عند عدم التصريح لانه يجوز التصريح بخلاف الظاهر
انتهى اقول انه غير خفي ان المستدل من تقرير هذه المقدمة نفي الوجوب بل غرضه نفي اللزوم بين ايجاب المشروط
وايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق دليله ولا شبهة في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط ينافي
لزوم وجوبه لوجوب المشروط قوله ولو كان مقتضيا لامتنع التصريح بنفيه اي ولو كان وجوب
المشروط مستلزما لوجوب شرطه لامتنع التصريح بنفي وجوب الشرط واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فبينة لان التصريح بالنفي مناقض للحكم باللزوم واما بطلان اللازم فلما مر من المقدمة المهملة وقد
عرفت ما فيه قوله ممنوع والتكليف بالممتنع تكليف بما لا يطاق قوله فيخرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا
لان وجوبه اذا زال بزوال مقدمته لزم ان يكون مقيدا بالنسبة اليها والمفروض انه مطلق قوله
لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهم يتمثلون لذلك بان السيد اذا امر عبده بالكتابة او بفتح الباب
وهو يتوقف على تحصيل القلم والمفتاح فيعتذر لعدم الكتابة والفتح بفقد القلم والمفتاح ولا شك
في ان العقلاء يذمونه على عدم تحصيلها ويعدون ان الاعتذار بذلك مكابرة قوله والجواب عن الاول

الخ يعني والجواب عن الاحتجاج الاول انا نختار الشق الاول من الترديد وجواز الواجب يبقى وجوبا
عند ترك مقدمته ونمنع ما ذكر لاثبات استلزامه التكليف بما لا يطاق من ان حصوله حال عدم ما
يتوقف عليه ممتنع فنقول ان حصوله الذي كان متوقفا على مقدمته وكان مقدورا كيف يصير
ممتنعا عند تركها الذي باختيارنا وقد تقرر انه لا يلزم من التكليف به تكليف بما لا يطاق نعم لو كان
حصوله متوقفا على مقدمته ولم يكن عدمها باختيارنا لزم من ذلك كما اذا كان الوضوء متوقفا
على الماء وهي معدومة لا باختيارنا ولسنا نقدر على ازالة ذلك العدم فان التكليف به
ح تكليف بما لا يطاق ولكن مثل هذا ليس بمحل النزاع اذ هو في مقدمة الوجود دون الوجوب
قوله والبحث انما هو في المقدور دفع لما عسى يتوهم في الجواب من انه ليس بسديد اذ بناؤه على تقدير
ذي المقدمة وهي باطلة عند المستدل فلا يصح بناؤه عليها تقريره الدفع ان البحث عن وجوب المقدمة
وعدم وجوبها انما هو فيما اذا كان ذو المقدمة مقدورا كما يشعر به عنوان المسئلة حيث اعتبروا
اولا كون كل واحد من الواجب ومقدمته مقدورة وبعد ذلك اختلفوا في وجوب المقدمة فالمستدل
ايضا قائل بمقدوريته الا انه يقول يصير ممتنعا على تقدير عدم وجوب المقدمة والمجيب يمنع ذلك
كما عرفت قوله وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول هو بالنصب عطف على المقدور الاول اي
والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان تأثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة
غير معقول لان ايجابها متوقف على ايجابه وايجابه متوقف على القدرة عليه فايجابها متوقف
على القدرة عليه فلو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها واثرا من اثاره لزم الدور ويرجع
نقول حصول ذي المقدمة عند جواز عدم المقدمة المبني على نفي ايجابها مقدور بناء على ما تقرر
من ان ايجابها ليس موثرا في مقدوريته حتى تنتفي المقدورية بانتفائه وهذا الجواب على هذا
التقرير نقض تفصيلي كالاول وعلله بعض المحققين نقضا اجماليا تقريره ان ما ذكرت جار على
تقدير وجوب المقدمة ايضا ضرورة امكان وجودها وعدمها مع وجوبها ايضا ضرورة ان المكلف
تركها ايضا لاحد الامرين بعين ما ذكرت اقول وقوع الفعل مع وقوع المقدمة ليس بمحال بل المحال انما

هو وقوع الفعل مع عدم وقوع المقدمة وعلى تقدير وجوبها يتعلق التكليف بكلا الوقوعين فلا يلزم
التكليف بما لا يطاق فليتأمل **قوله** والحكم بجواز الترك عقلا او شرعا لما كان حاصل الجواب ان الفعل
واجب مع جواز ترك مقدمته وكان هذا يوهم ان جواز الترك امر شرعي وكان ينكر في الخطاب الى
الشرع لا بد من ان يتعلق به خطاب شرعي وهو لم يتحقق فكيف يتحقق الجواز ان اراد ان يحقق لهذا
دفعا لهذا الايهام فقال جواز ترك المقدمة هنا من احكام العقل دون الشرع لان تعلق
خطاب به عبث لكونه مستفادا من العقل فلا يقع من الحكيم ثم بين ان منشأ هذا التوهم هو
اطلاق القول في الحكم بجواز الترك ينبغي فهم من هذا الاطلاق امر شرعي فصار محلا للانكار
وليس الامر كذلك اذ المراد منه الجواز العقلي فلا يتوجه الانكار ثم لما استشعر ان في الوجه المذكور
لعدم تحقق الحكم الشرعي نوع ضعف لان استفادة الحكم من العقل لا يستلزم ان يكون استفادته
من الشرع عبثا لان تعاضد العقل والنقل شايع كثير بل اكثر الاحكام كذلك اشار الى وجه اخر له
بقوله وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل ولعل وجهه ان مقدمة الفعل
لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم كذلك وانه ينافي
وجوبه شرعا بخلاف حكم العقل بجواز تركه فان اللازم منه حكم العقل بجواز ترك ملزومه وانه
لا ينافي وجوبه شرعا فليتأمل فانه من دقايق الفن **قوله** حيث انه لا ينفك عن تركها تعليل
للنفي توضيحه ان ترك الفعل لا ينفك عن ترك اللازم فالذم على ترك الفعل وحده واشتبه
عليكم الامر لاجل المقارنة فزعمتم انه على ترك المقدمة ايضا فانه لو تحقق ترك المقدمة بدون
ترك الفعل وقع عليه الذم ثبت ما ادعيتم **قوله** الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي
عن ضده الخاص لفظا ولا معنى لم يقيد الشيء بالمعين كما قيده الآمدي والحاجبي للاحتراز عن مثل
افعل شيئا فانه لا ضد له اذ كل ما يلابسه فهو شيء وعن الامر بالضدين على البدل فانه ليس نهيا
عن ضده ليكون نفي الاقتضاء شاملا للاضداد المخصوصة الجزئية ولا من تلك الاضداد الصادق
على تلك الجزئيات وبيان ذلك ما ذكره بعضهم من ان ضد الشيء يتعين بتعين ذلك الشيء لو

دون المتضادين من حيث انهما متضادان متضايفان ومن خواص الاضافة انها اذا كانت في احد
الطرفين محصلة او مطلقة كانت في الطرف الآخر كذلك كالنصف المطلق فانه في مقابل الضعف المطلق وكهذا
النصف فانه في مقابل هذا الضعف على ما تحقق في الكلام اقول فعلى هذا لو وصف الشيء بالمعين
كان نفي الاقتضاء بالنسبة الى ضد معين ايضا فلا يكون شاملا لنفيه بالنسبة الى ضدها والمقصود
نفيه ايضا كما ستعرف فان قلت فعلى هذا يبطل المثالان المذكوران مع انه لا يتصور فيهما نفي
اقتضاء النهي عن الضد لان ذلك فرع امكان النهي عنه قلت اما المثال الاول فصحته موقوفة على انه
من الاشياء ما هو حرام والحكيم لا يأمر به وعلى تقدير صحته فالمقصود نفي اقتضاء النهي على تقدير امكانه
واما الثاني فالمأمور به هو احدهما لا بعينه لا كل واحد منهما فضده ما ينافيه في الوجود وهما
وانما خص البحث بالامر الايجابي مع ان الخلاف واقع في الندبي ايضا اما لان الخلاف في الندبي اضعف
منه في الايجابي ولهذا بعض من قال بالاقتضاء في الايجاب لم يقل بالاقتضاء في الندب واما لان حكمه
كحكمه فيعلم بالمقايسة والمراد بالضد الخاص هنا ما يتضمن فعله ترك المأمور به من الاشياء الوجودية
المخصوصة او ما في حكمها من مفهوم احدها لا بعينه فقولنا قم مثلا لا يقتضي النهي عن القعود بخصوصه
ولا عن الاضطجاع كذلك ولا عن ذلك ولا احدهما مطلقا من غير ملاحظة خصوصية واحد منهما والاقتضاء
اللفظي ان يدل اللفظ عليه بواحدة من الثلاث والاقتضاء المعنوي ان يكون فهم الاقتضاء مستندا
الى دليل وان لم يكن اللفظ دالا عليه قوله وهو راجع الى الخاص لانه مفهوم كلي لا يوجد الا في ضمنه
بل هو عينه لان الكلي متحد مع الافراد في الوجود قوله ومعنى يطلق ويراد به الترك والكف على ما ذكر في
الرأسين قوله بل هو اليه اقرب لان النزاع في انه عينه في الضد العام اقرب منه الى الضد الخاص لان
توهم العينية انما نشأ من اللزوم وعدم الانفكاك وهو متحقق في العام قطعا دون الخاص
واشعر بان جعل العينية وعدمها محل النزاع غير مناسب للمقام ولا يترتب عليه فائدة يعتد بها
اذ النهي عن الترك متحقق عند الفريقين وهذا يكفي في استنباط الاحكام قوله ذهب قوم الى ان الامر
نفس النهي لانه ظاهر الفساد فلا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل مرادهم انهما حصلا بجعل واحد

لا يجعلين مع هذا المذهب المذهب بالاستلزام واحداً اذ القايل بالاستلزام لا يقول بان النهي حصل بجعل
عليحدة اذ المفروض انه لم يرد نهي صريح عن الشارع وعلى هذا فالنزاع بينهما لفظي واتى حيراً بان دليلهم الاتي
يأبى هذا التوجيه ظاهراً لان المراد بضده اعم من العام والخاص كما يشير به دليلهم حيث قال لا يتحقق في
الحركة الا بتركها والنهي عن السكون والظاهر ان السكون ضد مخصوص لها ويشير به ايضاً تشبيه التحقيق
لمحل النزاع بالضد الخاص الى المفصل **قوله** واخرون الى انه يستلزمه لهم على الاستلزام وجهان سيذكرهما
المص وكلاهما يدلان على ثبوت الاستلزام لفظاً الا ان الاول يدل على الضد العام والثاني على الضد
الخاص **قوله** فهو يثبت مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته الا وهي ان المطلق والمصرح بصيغة الفاعل
يعني انهم على قسمين قسم اطلقوا الاستلزام ولم يصرحوا بالمعنوي واللفظي وقسم صرحوا بثبوته لفظاً **قوله**
فلان مفاد الامر لغة وعرفاً هو الوجوب قال في الحاشية اي عرفاً عاماً اذ هو المتبادر عند الاطلاق
فلا ينافي ما سبق من عدم دلالته على ذلك في عرف الائمة عليهم السلام **قوله** ونحن نقطع بان تصور معنى
صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلاً عن النهي عنه فلا يبقى ان اراد بالخاص
الخاص المقابل للعام بالمعنيين فما ذكره حق الا ان الدليل اخص من الدعوى لعدم استفادة انتفاء
الدلالة على العام بالمعنى الاول منه وان اراد به المعنى الشامل له ولما هو في حكم العام بهذا المعنى فالدلالة
الالتزامية متحققة بالنسبة اليه لان شرط صحة الامر علم الامر بان المامور متلبس باحد الاضداد دون
المامور به لاستحالة طلب الحاصل والعلم بذلك مستلزم لتصور ضدها قطعاً **لانا نقول** وان المامور به
ثم لجواز امر من تلبس بالفعل به والمطلوب ايجاده في الاستقبال كايجاده في الحال فلا يكون مستلزماً
لتصور الضد ولو سلم فلا نم ان شرط الصحة ما ذكرت بل هو علم الامر بترك المامور به فاللازم
هو النهي عن تركه ولا نزاع لاحد فيه كما مر به المص ولو سلم فاللازم تصور ضد ما كما ذكرت وهذا
الامر بترك المامور به لا يكفي بل لا بد من لزوم طلب الكف عنه وهو ممنوع **قوله** وعدم دليل صالح عليه
سواء فيه نظر لان عدم وجدان الدليل على الشيء ليس دليلاً على عدمه اللهم الا ان ينضم البراءة
البراءة **قوله** فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح لان الامر

الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك فالامر يدل على المنع من الترك
بالتضمن وهو المعنى من النهي عنه وفيه نظر لان هذا انما يتم لو ثبت ان المنع من الترك داخل في حقيقة
الوجوب على ان يكون التعريف المذكور حدا له وهو ممنوع لجواز ان يكون رسما فالمنع من الترك حينئذ
لازم له في الوجود وسلمنا لكن النهي عن الترك مستلزم للنهي عن الضد الخاص بها اذ لو جاز فعله لم
يكن الترك منهيا عنه لاشتماله عليه وبعبارة اخرى النهي عن الماهية نهي عن جزئياتها والنهي عن
جزئياتها يستلزم النهي عما يشتمل عليها وقد يجاب عن هذا بان النهي عن الجزئيات بالعرض كما يستلزم
النهي عن الافعال الوجودية المشتملة عليها فليتامل **قوله** بيان الملازمة بينهما بالشكل الاول ونقيضه
مطويتان اي الامر والنهي على تقدير الشرط متغايران وكل متغايرين اما مثلان او ضدان او خلافان
فالامر على هذا التقدير كذلك ثم بين بطلان النتيجة التي هي لازمة في الشرطية فيلزم منه بطلان مقدمها
وهو المط **قوله** الى التعقل امر زايد اي زايد على ذات الموصوف والحاصل انه لا يعتبر في اتصاف الذات
لها اضافة الى غيرها فيندرج فيها لوازم الماهية وذاتياتها **قوله** كالحدوث والتحيز فان اتصافه
بالحدوث باعتبار اضافته الى العدم وبالتحيز باعتبار اضافته الى الحيز **قوله** بالنظر الى ذاتيهما اي
بلا واسطة في العروض لا بلا واسطة في الاثبات واحترز به عن المتقابلين بالعرض **قوله** فان تنافيا
فضدان ليس المراد بالتضاد هنا المعنى الاصطلاحي وهو التقابل بين امرين وجوديين
يمتنع اجتماعهما في محل واحد بل المراد به التقابل مطلقا فيندرج فيه جميع اقسام المتقابلين اعني النقيضين
مطلقا والمتضايفين والعدم والملكة والايجاب والسلب وقد صرح به جماعة منهم الفاضل الشريف
والا فخلافان اي وان لم يتنافيا لذاتيهما فخلافان وصدقهما اما باجتماع او بانتفاء الجزئين
قوله لم يجتمعا في محل واحد اما الضدان فلان ذلك معتبر في مفهومهما واما المثلان فلانهما لو اجتمعا
لزم ارتفاع الاثنينية اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها لكونها مشتركة بينهما ولا بحسب العوارض
اذ المحل لما كان واحدا كانت العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا
تماثل لان رفع الاثنينية **قوله** ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها

فيلزم اتصافها بكونها مامورا بها ومنهيا عن ضدها وانه ممتنع وفيه نظر لان الاول بالذات والثاني
باعتبار المتعلق فليست الحركة محلا له واجتماع الضدين على هذا الوجه ليس بممتنع كاتصاف الرجل بالقبح
بالذات والحسن باعتبار العلوم في قولنا رجل قبيح حسن الغلام نعم لو جعل المحل هو الامر لا تصافه
بالامر والنهي حقيقة او المكلف لاتصافه بكونه مامورا منهيا كما فعله بعضهم لكان له وجه قوله وهو
الامر بضده كانه قيل تحرك واسكن قوله اما لانهما نقيضان فيكون تكليفا بالجمع بينهما في آن واحد
او لانهما ضدان في زمان لا يسع الجمع والمفروض خلافه قوله واما لانه تكليف بغير الممكن محال بالعرض
قوله على ما هو حاصل المعنى اي حاصل معنى قولهم الامر بالشيء نهي عن ضده لان النهي عن ضده عبارة
عن طلب ترك ضده قوله الذي هو نفس الفعل المامور به منعه لضده وذلك بان يقال المعنى
في قولنا تحرك طلب لفعل ضد السكون اعني الحركة قوله فالنزاع لفظي قال قطب المحققين في كون النزاع
لفظيا نظر لان حاصل الاستدلال ان تحرك عين لا تسكن لان فعل الحركة هو عين الكف عن
السكون فيكون طلب احدهما عين طلب الآخر اقول هذا كان الشق الثاني فلا يحسن اجرائه في هذا المقام
قوله رجوعه الى تسمية فعل المامور به وجه صحتها في الجملة ان فعل المامور به سبب الترك ضده او
مقارنا له فاطلق عليه الترك اطلاق المسبب على السبب او احد المتجاورين على الآخر ثم اطلق عليه لفظ
النهي لمناسبة بينهما في الجملة وان لم يكن المعنى من الترك هنا هو الحقيقة قوله ولم يثبت اي كل واحد
من التسميتين ان اراد انه لم يثبت بطريق الحقيقة فحق وان اراد انه لم يثبت اصلا فممنوع كما ترى
كالاحجية الاحجية بضم الهمزة وسكون الحاء المهملة وكسر الجيم لغة واغلوطة يتعاطاها الناس بينهم
قوله نحو ابوك وابن اخت خالك فانهما عبارتان عن ذات المخاطب بشرط ان لا يكون له اخ وكذا
لخاله اخ قوله منعنا ما زعموا انه لازم للمخالفين منع للملازمة وهو ميل الى منع بطلان
التالي قوله وقد يكونان متضادين لامر واحد وما نحن فيه من هذا القبيل فان الامر بالشيء والنهي
عن ضده ضدان للامر بضده قوله حجة القائلين بالاستلزام المراد بالاستلزام مطلق الدلالة لا
التبعية فيتناول الدلالة التضمنية والالتزامية كليهما قوله واعتذر بعضهم لما كان لكل واحد من التضمن والالتزام

والالتزام بمعنى مقابل للاول واطلق الالتزام هنا على التضمن وجهه بان دلالة اللفظ على الجزء وان كان
تضمنا باعتبار كون الجزء في ضمن الكل التزام باعتبار ان حصول الكل مستلزم لحصول الجزء قوله وهو كما
ترى الكاف في كما ترى ليس للتشبيه بل للتقييد والمراد انه استلزام الكل للجزء امر جلي لا خفاء فيه وفي عبارته
وجوه اقربها انه في موضع المصدر اي ظهر ظهورا كما ترى فليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو
في الاضداد الوجودية لا في الضد العام بمعنى الترك قوله والثاني اذا احتججنا بما حكيناه في محل النزاع
حيث قال بعضهم في هذا نظر الخ قوله لا على اصل الاقتضاء اذ اصل اقتضاء الامر المنع من الترك
امر مكشوف بين الفريقين لا نزاع فيه على ما زعمه والنزاع انما هو في ان ذلك الاقتضاء هل هو بطريق
العينية او الاستلزام فالاستدلال على احدهما ليس خارجا من محل النزاع قوله وما ذكره في الجواب
انما يتم على التقدير الثاني اي على كون الاحتجاج للاثبات اصل الاقتضاء لا على التقدير الاول
وهو كون الاحتجاج لاثبات الاقتضاء على سبيل الاستلزام قوله فالتحقيق ان يردد اي فالتحقيق
ان يردد في الشق الاول المذكور في الجواب بين الاحتمالين المذكورين في وجه النظر بان يقال
ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من مفهوم الوجوب الترك فان كان المقصود اثبات كون الاقتضاء
على سبيل الاستلزام فهو حق وان كان المقصود اثبات الاقتضاء فليس من محل النزاع في شيء وان
ارادوا الاضداد الوجودية فلا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يتمشى من القائلين بالعينية قوله
فالوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا فاريد ان يثبت ان الامر يجب بمفهومه
يستلزم النهي عن الضد لزوما عقليا لا بدليل من خارج ومع ان ارادات الذم على الترك جزء من
حقيقة الايجاب ممنوع ذلك لان الامر على ما قرره بعض المحققين هو الاقتضاء الجازم بمعنى الطلب
المانع من الترك والذم عليه ليس جزء منه ولو سلم فانما يجب تعقل الذم لو وجب تصور الايجاب بالكنه
من الوجه وهو ممنوع نعم لا بد من حصوله وحصوله لا يستلزم تصوره فلا يستلزم تصور النهي عنه لتوقفه على تصور
النهي عنه لا يقال استماله على المنع من الترك كاف في اثبات المطلوب لانا نقول هذا الوجه يعود الى الوجه
الاول وقد عرفت جوابه وان ارادات الذم تابع عنه لازم له لزوما عقليا ممنوع ذلك لان الذم

مانع من النقيض المذكور غير مخطور بالبال مستفاد من الشرع ولهذا انكر بعضهم في الايجاب لا يقال

الكلام في الامر الشرعي وانه يستلزم الذم عقلا لانا نقول استلزامه لذمها ايضا بناء على ان الامر الذي

في الامر الشرعي داخل في مفهوم الامر من حيث هو قوله لانه المقدور لا الترك لان الترك ثابت قبل الفعل

الحادث فلا يتعلق به التكليف لا نفيا ولا اثباتا قوله وما هو هنا الخ اي ليس الفعل في امر الايجاب الا الكف

من فعل المامور به او فعل ضده واطلاق الترك عليهما من باب اطلاق المسبب على السبب او من باب

الملازمة فهو التجاوز مبني على الاول قوله والذم بايهما كان اي الذم بايهما كان من الكف او فعل الضد

يستلزم النهي عنه قوله اذ لا ذم بما لم ينه لان الذم على الفعل معنى كونه منهيا عنه ولهذا قيل النهي عنه

ما يذم فاعله قوله بل يذم على انه لم يفعل فلا يتحقق النهي عن الفعل بل عن الترك ولا نزاع فيه لا يقال

عدم الفعل غير مقدور واما العدم المضاف الى الفعل فهو مقدور لا بمعنى ان يفعله المكلف بل بمعنى ان

يستمر ويتوصل استمراره بان يوجد الفعل فهذا القدر من تعلق القدرة به كاف في تعلق الذم به ومما

يؤيد ذلك ان هذا العدم لو لم يكن مقدورا لم يكن الفعل ايضا مقدورا لانه لا بد ان يكون

متعلق القدرة موثرة في الوجود لا في ذلك وجوب لا قدرة قوله بل هو متعلق الكف ولا ريب انه

يستلزم النهي عن الكف عنه ولا نزاع فيه لان هذا النهي جزء من ماهية الايجاب عند القائلين بان النهي

لا يتعلق بالترك كان النهي عن الترك جزء منها عند القائلين بان النهي يتعلق بالترك فان قلت النهي طلب الكف فالنهي

عن الكف طلب الكف عن الكف وهذا باطل لانه قلما يخطر بالبال قلت هذا اخذ على المستدل

باعترافه ولا يضر في الجواب قوله بعض اهل العصر وهو مولانا ميرزاجان ذكره ذلك في حاشيته على

شرح المختصر وهو اخذه ذلك من شرح المختصر للمحققين على المختصر قوله ما واجعل القول بالاستلزام

منحصرا في المعنوي لما استدل القائل بالاستلزام بالدليل المذكور وغيره واورد عليه الثاني بان

الامر لا يحصل في ذهنه حين الامر مفهوم لفظ الضد ولا مفهوم الكف فكيف يتصور النهي عنه اراد

هذا العامر تحرير مطلب المثبت على وجه لا يرد عليه ذلك بتوضيح على ما ذكره في موضع ان

الخطاب على قسمين اصلي وتبعي والاول اذا وقع لا بد من تصوره وتصور متعلقه كالمامور به والمنهي

والنهي عنه بالاصالة والثاني لا يجب فيه ذلك بل يجب تصور طرفيه وتضمنه ومثله ما ذكرت في بحث
المفهوم والمنطوق ان منطوق الكلام قد لا يكون مقصود المتكلم ولو لم يكن له شعور به ويسمى
ذلك دلالة اشارة وقد مثل بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين
فلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الايتين ولا شك ان
هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق حكم وخطاب مع ان المخاطب لم يتصوره فعلم ان ما لزم من الخطاب
الصريح وان لم يتصوره المخاطب له كان حكما وان لم يكن حكما صريحا فنقول من قال بالاستلزام لم يرد
ان اللفظ دل عليه في حال دلالته على معناه الصريح وان المخاطب تصوره وتصور متعلقه وحكم عليه
حين الامر بل اراد ان ذلك يستنبط بالتامل والتفكر في معاني الكلام وان حكم الاصل مستلزم
له وهذا مثل مقدمة الواجب على ما ذكره فحول المحققين من انه لا يلزم من كون المقدمة مامورا
بها كونها مشعورا بها للامر حين الامر وانما يلزم من كون الشيء مامورا به شعور الامر به
في المامور به اصالة لا مطلقا ثم قال باب الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده وان مقدمة الواجب
ليست بواجبة بناء على ذلك وجوب تصور الخطاب وما يتعلق به حال التخاطب وهو انما يجب في الخطاب
الصريح دون التبعي فهو ان نازع في تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح بالحكم فليس
نزاعا معتدا به ومع ذلك فقد عرفت انه بعض اقسام المنطوق كلا وان نازع في لزوم هذا الحكم من
الخطاب الصريح فهو مكابرة صريحة على ما علمت فان مضمون الكلام بالصريح يعني ان الامر بالشيء ليس
امرا صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فالنزاع لفظي **قوله** واما الاكثرون فكلامهم
صريح الى يعني كلامهم صريح في ان لفظ الامر دال على النهي عن الضد التزاما فالحكم بان مرادهم ان
النهي مستفاد من العقل دون الامر تعسف ويمكن ان يقال لما كان الامر منشأ الحكم العقل
بذلك اللزوم واصلا له بحيث لولاه لم يكن العقل حاكما بذلك وصفوا الامر بالدلالة عليه مجازا **قوله**
تعسف بحت بل هو بمنزلة التعسف العدول عن الطريق الحق والخبط في غير هداية والبحت الصرف
والخالص من كل شيء والبهتة الكذب المختلق وهو الكذب عن عمد وجاء من باب الثاني اقبح من الاول

لان الاول قد يكون صاحبه معذورا بخلاف الثاني وفي توصيف الفرية بقوله بينة زيادة
مبالغة في لومه قوله على انتفاء الكلالة لفظا اي على ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن الخاص
بالمعنيين لفظا قوله الاجزاء بنفسه اي ضد الخاص بالمعنيين المذكورين قوله وجوابه يعلم مما سبق
انفا في مسئلة مقدمة الواجب قوله بل لحيثيته لك بالسبب في ترك الضد ليس حسا بالمامور به كما يتوهم
وما يجب عن هذه الشبهة بالجواب الحسن وهو انه لو كان مستلزما للنهي عن اضداده لكان جميع المباحات
المضادة له بل ما عدا تلك العبادة المامور بها من العبادات محرمة ولم يلتزمه بل شهوته وقيل التحقيق
في الجواب عنها منع كون ترك الضد مقدمة وموقوفا عليه للواجب انما يلزمه في الوجود بلا توقف
من الطرفين ويمكن دفعه بان حصول الفعل يتوقف على علته التامة التي هي عبارة عن حصول جميع
الشرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه فيتوقف حصوله على تركه لان
المتوقف على المجموع متوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك ضده فهو مقدمة
وموقوف عليه قوله صيغتا الاجزاء وهي قوله لان مستلزم الحرام حرام قوله فان العقل يستبعد
تحريم المعلول من دون تحريم علته وهو وان كان جايزا لانه مقدور بتوسط العلة لكنه مستبعد
عقلا واذا انضمت العلة مع المعلول في التحريم يرتفع ذلك الاستبعاد قوله وكذا اذا كانا معلولين
لعلة واحدة يعني وكذا اذا كان اللازم والملزوم معلولين لعلة واحدة كان تحريم احدهما مستلزما
لتحريم الاخر والا لا يقع التحريم بالكلية هف تقريره ان التحريم اذا انتفى في احد المعلولين انتفى في علته
ايضا فيلزم اختصاصه بالمعلول الاخر وانه باطل لما مر من ان تحريم اللازم يقتضي تحريم الملزوم اذا كان
الملزوم علة له وفيه نظر لانا لا نم ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يقتضي انتفاءه في علته فان
تحريم المعلول مستلزم لتحريم العلة كما مر وانتفاء الملزوم لا يقتضي انتفاء اللازم وايضا تحريم المعلول
لكونه غير مقدور بدون تحريم علته مستبعد كما مر واما تحريم العلة لكونها مقدورة لا يقتضي تعلق
التحريم بالمعلول كما لا يخفى على المنصف فاذن انتفاؤه في المعلول لا يقتضي انتفاءه في العلة سلمنا لكن
لا نم اختصاصه بالمعلول الاخر حتى يلزم خلوه عن الغرض بل يتحقق في علته من حيث هي علة له ايضا لا يقال

لا يقال فيلزم اجتماع النقيضين اعني ثبوت التحريم وعدم ثبوته للعلة لانا نقول انما يلزم ذلك
لو كان الثبوت وعدمه من جهة واحدة وليس كذلك لان العلة حرام من حيث هي علة للمعلول المحرم
وغير حرام من حيث هي علة لغير المحرم فلا يلزم اجتماع النقيضين لتغاير الجهة **قوله** وفيما ذكر ما يحيل
اشارة الى ما يمكن ان يستدل به على كون تحريم احد المتلازمين مع انتفاء العلية والاشتراك
فيهما مقتضيا لتحريم الاخر والى دفعه بالنقض التفصيلي اولا والاجمالي ثانيا وكلاهما ظاهر **قوله** على ان
ذلك اي على ان تضاد الاحكام لو اقتضى منع اجتماع حكمين متضادين في المتلازمين ليثبت قول الكعبي **قوله**
وضمن فعل كترك القتل والشرب فانه يتحقق في ضمن اسكان الاعضاء واطباق الفم **قوله** ولشناعة
هذا القول الشناعة بالفتح الكراهة والرداءة وهي مصدر شنع بالكسر **قوله** فيكون واجبا مخيرا ان
اراد المجيب ان الواجب هو الكلي والمخير فيه الجايز الترك وهو المباح كل واحد من افراده فلا يلزم
كون المباح واجبا غاية ما في الباب ان الواجب يتحقق في ضمنه فذلك ظاهر البطلان لان الكلي
اذا وجب وجب كل واحد من افراده اذ تحصيله تحصيل الواجب بل تحصيله عين تحصيل الواجب لان الكلي
يجتمع افراده في الوجود وان اراد ان المباح ليس واجبا عينا لتحقق الواجب يعني ترك الحرام باشياء
اخر غاية ما في الباب ان يكون واجبا مخيرا فهو لا يدفع قول الكعبي بل هو تسليم لما يدعيه لانه يقول
بوجوبه مطلقا لا بوجوبه عينا فقط وقال الاصفهاني في شرح المنهاج ان مقصوده ان المباح
لما لم يكن واجبا عينا لتحقق ترك الحرام باشياء اخر وكانت تلك الاشياء غير محصورة لم يكن واجبا
مخيرا ايضا اذ التخيير انما يكون بين اشياء محصورة والجواب ان تعيينها شخصا غير لازم بل نوعا وفي
الاجماع فان خصال الكفارة ليست كذلك وتعيينها نوعا حاصل فيما نحن فيه لانه اما واجب او مندوب
او مكروه او مباح **قوله** والتحقيق في رده الى ولتوضيحه نقول اولا وجود الفعل يتوقف على علته
التامة ومن جملتها مصاحبة شرايطه كتصوره والشوق اليه وارادته ورفع جميع موانعه وعدمه
اما لعدم الشرايط او لوجود الموانع لان انتفا كل واحد من اجزاء علة مستقلة للعدم كما بين في محله
اذا تمهد هذا فنقول فعل الحرام لما كان متوقفا على حصول الشرايط المذكورة وعلى رفع الموانع الخ

المباح واخواته كان تركا لما لدفع الشرايط وهو الصارف فعند ذلك لوجود الموانع وايضا سبق كون
الترك مستندا اليه فلا يحتاج الى الاخر فان وجد ذلك الاخر كان لازما للترك من غير استناد
اليه فلا ريب في ان الترك مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الى شيء من الافعال وانما هي من
لوازم الترك ان قلنا بعدم بقاء الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وباحتياج الباقي الى المؤثر لان التارك لا يخلو عن الاشتغال بفعل ما الا ان الترك لا يحتاج اليه
ولا يتوقف عليه فيفعل لا من حيث انه مقدمة له بل هو من لوازمه بذاته فان كان مباحا فمباح وان كان
مكروها فمكروه الى غير ذلك وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل
فلا يكون هناك الا الترك المستند الى الصارف والمانع انتفاء الصارف وتوقف الترك على اشتغال
به على فعل من تلك الافعال للعلم بانه لا يتحقق الترك الا معه فمن يقول بوجوب مقدمة الواجب
مطلقا سببا كان او شرطا وجوبه من باب المقدمة في هذا الفرض ولا ينكرون ذلك لانهم يوجبون به
كما يشهد له كتب الفروع وقد مثل له بان احدا اذا كان مع امرأة جميلة في بيت وكان يجد من نفسه
انه لو لم يشتغل بعد ذلك بما يصده عن الزنا فلا شك ان الاشتغال بالصد واجب عليه في تلك الصورة
وصرح بعضهم بان الفعل اللازم لو كان حراما وجب مراعاة اقل القبيحين واعلم ان الكعبي ان اراد
ما ذكرنا من التفصيل فلا خلاف له معهم وان اراد ان المباح دائما مقدمة لترك الحرام فدليله
لا يدل قوله ومن لا يقول به الى اي من لا يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا هو في سعة من
هذا الفرض لان الفعل فيه كما عرفت مما يتوقف عليه الترك الواجب فهو سبب له فليتأمل قوله وذلك
مستمر الى اي وجود الصارف وعدم الداعي مستمر مع فعل الاضداد الخاصة ففعلها لا ينفك عن الترك
مقارن له من غير توقف الترك عليه بل لو فرض عدمه لتحقق الترك بسبب تحقق علته وعدم الانفكاك
في انما هو على تقدير عدم بقاء الاكوان واما على تقدير البقاء فلا يكون هناك الا الترك مع الصارف
فلا يتحقق المقارنة ايضا قوله فلا يتصور صدورها الى لما علم من سند المنع ان علة الترك عدم الداعي
يعني عدم علة الفعل علم انه لا يتصور صدور الاضداد الخاصة مع انتفاء علة الترك الا على سبيل الالجاء

الالجاء اذ عند انتفائها يتحقق علة الفعل المامور به فضلا عن ضده فيمتنع في الماموس باب الالجاء في فعل
الضد وان كان علة للترك الا ان الترك ليس بحرام حتى يلزم من تحريمه تحريم علته اذ لا تكليف
مع الالجاء والغرض من هذا الكلام دفع ما يمكن ان يقال من ان فعل الضد وان لم يكن علة
للترك عند وجود الصارف لكنه علة له عند عدمه فتحريم الترك يستدعي تحريم فعل الضد وهو مراد
المستدل واشير بان هذا التفريع انما يتم لو لم يكف لرفع الضد حصل في تحقق المامور به واما
على تقدير المخلية كما مر فلا اذ عند انتفاء الصارف لم يتحقق علة التامة فلا يكون فعل الضد على
سبيل الالجاء **قوله** فتقدير ان يراد اشتراكهما اي ترك المامور به وفعل الضد **قوله** لظهور ان
الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد لان الصارف عدم الداعي الى المامور به
انما يكون علة لفعل ضد لو كان الداعي اليه علة لترك الضد وليس كذلك لان علة ترك الضد هي عدم
علة وجوده **قوله** نعم ليس من تتمة الجواب بل هو تصديق لما يمكن ان يقال في هذا المقام من ان الصارف
اذا كان علة للترك كان حراما وهو ما يتوقف عليه الضد الذي ليس بحرام فهل يجوز ذلك فاجاب
بانه يجوز اذا لم يكن ايجاب الضد مستلزما للايجاب بمقدمته اذ لو استلزم لزم اجتماع الوجوب
والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل **قوله** من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد اما ارادته فلانها جزء
من اجزاء الداعي اليه واما الصارف عن المامور به فلانه لولاه لكان صدور فعل الضد على سبيل
الالجاء ممتنعا وفيه بحث لان الصارف عن المامور به اذا كان مما يتوقف عليه ترك الضد وقوعه
ان توقف الوجود على الوجود يستلزم توقف العدم والحكم في الصارف عن فعل الضد وقوعه
اي وجود الداعي اليه بالنسبة الى فعل المامور به والى تركه كذلك لان الضدين حكمهما في ذلك على السوية
فاذن الداعي لفعل الضد مما يتوقف عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة لترك المامور به هي الصارف
من فعله لا يخلو من اشكال **قوله** فاذا كان واجبا كان ضمير المفرد يعود الى الضد والتثنية الى
الصارف وارادة الضد **قوله** سابقا يعني في باب مقدمة الواجب **قوله** عدم وجوب غير السبب المراد
بالسبب السبب التام كما مر تاليه الاشارة فلو يريد ان الارادة جزء من اجزاء سبب فعل الضد لان

لان جزء السبب سبب ناقص قوله فلا حكم فيهما اي فلا يتصفان بالوجوب بواسطة كونهما مقدمة لفعل
الضد فيه ان ايجاب الضد مستلزم لايجاب علته كما اعترف به المص وارادة الضد جزء من اجزائها
فهي واجبة ضرورة ان ايجاب الكل لا يتصور بدون ايجاب اجزائه قوله كما قد عرفت من ان النهي عن الشيء
يستلزم النهي عن علته قوله ويكون النهي متعلقا بتلك العلة ومعلولها يعني ان النهي متعلق بالصارف
عن المامور به وبمعلوله كما ذكره لا بمعنى المصاحب للمعلول وجه المصاحبة بينهما سابقا وهو ان
علة الترك اعني الصارف وعدم الداعي مشترك مع فعل الاضداد قوله فلو رام الخصم الخ فيه شيء لان الخصم
بعدما سمع في اثناء البحث منع وجوب الصارف باعتبار كونه مقدمة لفعل الضد الواجب لا يتصور ان
يقدم على الاستدلال بهذا الوجه الذي هو وعليه في تلك المنع بعينه واي فائدة له في ذلك قوله وان
كان واجبا موسعا انما وصف الواجب بالموسع دون المضيق لا يجري فيه هذا الدليل اذ ايجاب الضد
على التضييق لا يستلزم على التخيير لان التكليف بالجمع بينهما محال فالصارف عن احدهما لا يتصف بالتحريم قطعا
وان اتصف بالوجوب باعتبار التوصل الى الاخر فلا يلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد قوله
ولا ريب في بطلانه بطلانه لزم اذا كان اتصافه بهما من جهتين كما صرح به بعضهم في دفع شبهة الكعبي
قوله على ان الذي يقتضيه التدبر انما يمنع للاول مر في قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب الخ به على تقدير
وجوبه انما يجب اذا لم يكن هناك مانع وكان ايجابه ممكنا والمانع في الصارف موجود وهو لزوم
اجتماع الضدين يعني الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وعدم وجوبه لا ينافي صحة ذلك الفعل لان
الحرام قد يتوصل به الى الواجب كما في مثال الحج قوله على معنى من الواجبات يعني مغير من الواجبات
الواجبات بالاصالة في نفسها لا تسقط الا بفعلها قوله فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب
يعني مطلقا فالا نسلم عدم الاذا قوله بالضد الواجب مثل ازالة النجاسة في المسجد قوله فسقط ذلك
الوجوب لعدم وجوب كراهة الضد قوله لفوات الغرض منه اي لفوات التوصل الذي هو غرض من وجوب
كراهة الضد بامتثاله قوله ومن هنا اي مما ذكرنا من ان وجوب المقدمة انما هو التوصل وليس على
حده من الواجبات قوله لعدم دلالة الامر على النهي اي لعدم دلالة الامر من حيث هو مع قطع النظر

النظر من شي خارج عنه على ان ضده لما سيجي من ان الامر مع ارادة المامور به يقتضي النهي دون
الامر بضده **قوله** اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحال امكان الضد الاول يعود الى الوصول
وكذا الثاني واما الثالث فيعود الى التوصل **قوله** لا يمكن التوصل الا لان امكان التوصل بالشي فرع
امكان تاثيره في نفسه والمقدمية ان ترك الضد مستحيلة عند وجود الصارف من المامور به وعدم
الداعي اليه فلا معنى لوجوبها ح فلما كان لقايل ان يقول يجوز اجتماع الترك معهما لا نزلا ينافيهما
فيمكن التوصل ح اجاب بانك قد علمت سابقا انهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة بمعنى متى وجد
احد فعل الاضداد فلا يجوز ان يجامعهما ضد لك الترك فلا يكون الترك حين وجود الصارف
ما يمكن التوصل به الى المامور به وفيه نظر لان الترك ممتنع بالغير ممكن بالذات ويكفي هذا القدر
في تعلق الامر به ويكفي التوصل لامكان اذا ثر المانع **قوله** ونهيا عطف على قوله ومن هنا يتجه
فهو وجه اخر لعدم دلالة الامر بضده على النهي تقريره ان الدليل على وجوب المقدمة انما دل على
وجوبها حين ارادة الفعل المتوقف على تلك المقدمة فلا يلزم ح عدم وجوبها عند عدم تلك
الارادة فلا يتم ان يستدل اتفقا وجوبها الى الامر بضده بل لا بد من ان يستند الى ارادة الفعل
ايضا وذلك لان نجعل قوله فلا يتم الاستدلال متفرعا على كل واحد من الوجهين **قوله** من حيث كونه
مقدمة لنفي لعدم وجوب ترك الضد في حال ارادة الفعل واما قيدنا بالجواز ان يكون
ترك الضد واجبا من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراما في نفسه **قوله** بامعان النظر يقال امعن
في الامر اذا ابعد وبالغ **قوله** المشهور بين اصحابنا انما قال ذلك لان بعض اصحابنا ذهب الى ما ذهب
اليه الاشاعرة **قوله** او الاشيا سواء كانت متباينة في الحقيقة النوعية او متساوية كالاعتاق
وحده بالنسبة الى افراده **قوله** على وجه التخيير كقوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة امر بتلك الاشيا على وجه يشعر
بجواز ترك كل واحد منها مع الاتيان بالاخر وبتفويض الاختيار الينا وقد اختلفوا في متعلق الوجوب
فقال اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك الاشيا المتعينة من حيث انه متعين

على سبيل البدل بمعنى انه لا يجب علينا فعل الجميع ولا يجوز لنا تركه وايها فعلنا تحقق الامتثال لكونه واحدا منها.
وقالت الاشاعرة وبعض اصحابنا ان متعلقه مفهوم كلي يصدق على كل واحد من تلك المتعينات اعني
مفهوم واحد لا بعينه ولا خفاء في انه لا يجب عندهم فعل الجميع ولا يجوز تركه وايها فعل تحقق الامتثال
لكونه متضمنا للواجب فلذلك حكم جماعة منهم العلامة بانه لا نزاع بين الفريقين في المعنى وان حصل
بينهما اصلا وفي الجملة لان الوجوب يتعلق بالمخصوص من حيث انه مخصوص عند الفريق الاول وبالمفهوم
الكلي عند الفريق الثاني ولعل الاحكام مختلفة بذلك **قوله** ثم هنا مذهب ان الواجب فيه هذا المذهب معين
عند الله تعالى غير معين عند المكلفين يختلف بالنسبة الى المكلفين لا مثلا واحيانا رايتم فيما امتاز
فهو الواجب عليه في علمه تعالى واعلم ان هنا مذهبا اخر وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى ولا يختلف
بالنسبة الى المكلفين فالمكلف ان امتثاله فهو المطلوب وان امتثل غيره كان ذلك الغير مسقطا له **قوله**
الامر بالفعل في وقت اي الفعل بالنسبة الى الوقت اما ان يكون مساويا له كصوم رمضان ويسمى
مضيقا ولا نزاع في وقوعه واما ان يكون زائدا عليه كقضاء الركعة بعد البلوغ مثلا وهذا التعليق
به الامر لا باعتبار جملة على ارادة القضاء وهو في حكم الاداء شرعا واما ان يكون ناقصا عنه وهو
الموسع والمص لم يذكر الاول ولا الثاني لان الاول لا خلاف في وقوعه والثاني في قبيل التحدي لندرته
ومنهم من سماها مضيقين وفسر المضيق بانه ما لا ينفصل وقته عنه وهو شامل لهما جميعا **قوله**
ويعبر عنه بالواجب الموسع اما لتوسعة وقته او لكثرة افراده **قوله** لظهور انه يؤدي الى ما لا يخفى شناعته
هذا الوجه وضعفه **قوله** وهو الظاهر كلام المفيد وعليه بعض الشافعية وهم قد اعتقدوا ان الشارع
اوجب الفعل في اول الوقت وجوز تاخيره الى اخره استدراكا للفائت **قوله** تبين ان ما اتى به كان
واجبا او رد عليه ان الوجوب لما كان مختصا بالجزء الاخير لم يكن المقدم واجبا واجيب تارة بان
الوجوب في هذه الصورة انما هو في الوقت الذي اتى بالفعل فيه والبقاء على صفة التكليف كاشف عنه وهذا
الجواب لا ينافي البقاء لان هذا المذهب خص الوجوب باخر الوقت مطلقا واخرى بان ما فعله كان
موقوفا ويصير واجبا بحصول الجزء الاخير ان بقي على صفة التكليف ويرد على الجوابين ان النية معتبرة

معتبرة في الصلوة شرطا وهي على هذا التفصيل غير معتدة وعلى الجواب الثاني ان كون الصلوة واجبة

وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعده اذ من شان المؤثر في وجه الافعال ان

يكون مقارنا لها ولا يتأخر عنها قوله كان فعله قبل مقصوده انه كان فعله مسقطا للفرض واورد

عليه انه ان خرج في اخر الوقت عن صفات التكليف لم يتحقق الوجوب في شانه فلا يكون مسقطا للفرض

واجيب عنه بانه لم يرد انه تحقق هنا الوجوب وسقط به بل اراد انه لم يتحقق في شانه الوجوب وبعد

ذلك يرد عليه امران احدهما انه لو لم يفعله لزم ان يكون اثما مع طن الموت قبل الاخر والثاني انهم اجمعوا

على ان الاذان والاقامة مختصان بالصلوة الواجبة فيلزم ان لا يجوز فعلهما مع الصلوة في اول

الوقت قوله وانما هما لبعض العامة ذهب بعض الحنفية الى الاول والكرخي الى الثاني قوله كان واجبا

بالوصال رتب غير غرف قوله واحباره على المذهب الثاني حيث في الاول نفل وقوله بالوصال رد

على المذهب الاول حيث قال في الاول قضاء تابع للاول وقوله من غير غرف رد على المذهب الثالث

وهو ظ قوله يكون راجعا الى الواجب المخير لان الواجب على هذا التقدير احد الاشخاص المتماثلة في النوع

المتمايزة باجزاء الوقت قوله وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال انما قال البدل بالعزم لعدم

وجوب بدل العزم بالاتفاق وانما اقحم لفظ الاول للتنبيه على ان من اعتبر بدلية العزم جعل بدلا

عن ايقاع الفعل لا عن الفعل نفسه فلا يرد عليه ما اورده صاحب المنهاج من ان كون العزم

بدلا عن الفعل يقتضي سقوطه راسا كما في الكفارات والطهارات ومن انه يلزم تعدد البدل

في اجزاء الوقت مع وحدة المبدل وهو الفعل وانه باطل لان البدل ما يقوم مقام الاصل فاذا قام

واحد لم يكن الباقي بدلا لاستواء وجوده وعدمه وجه عدم الورود ان العزم بدل عن ايقاع

الفعل في غاية ما لزم سقوط الايقاعات في اجزاء الوقت قبل الضيق لا سقوط الفعل نفسه ولان الايقاع

متعدد باعتبار تعدد الاجزاء فكل واحد من البدل والمبدل متعدد فكل بدل ينادي به مبدله

قوله انه تام من اول الوقت ووسطه وانما خصهما بالذكر لان اخر الوقت يتعين ما يقع الفعل

فيه لا يجب البدل فيه اجماعا بل يتعين الفعل ح قوله قال السيد المرتضى ثم لم يذكر السيد في الذريعة

القول بعدم وجوب العزم اصلا وقيل هذا يشعر بكونه غير معروف في عصره قوله دعوى ان امرها شامل
جميع اجزاء الوقت في الوجوب والوجوب عدم وجوب العزم مستفاد من الاصل بوجوب الصلوة فانه
مستفاد من اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن الروايات قوله تحكما اى ترجيحا بلا مرجح اذ
لا دليل عليه وفيه نظر لان مجرد عدم دلالة الامر على التخصيص لا يلزم ان يكون التخصيص تحكما لان
انتفاء بعض المدارك لا يستلزم انتفاء الكل تفريع التحكم وجعله نتيجة لما قبله لا يخ من شي اللهم الا
ان يقصد ان مقصوده التخصيص تحكم الا ان يكون ثمة دليل من خارج بقرينة ما سيأتي قوله وايضا
لو كان الوجوب مختصا هذا الدليل مثل الاول عام يبطل المذاهب الثلثة قوله فلا يصح كالو صلاها
قبل الزوال بعدم الصحة مطلقا كيف والخصم يقول بصحته نفلا وقياسه على ما فعل قبل الزوال
فاسد لان الخصم يقول قد يجوز الشارع تقديمه الى الزوال كما يجوز تقديم الزكوة الى وقت معين
وتقديم غسل الجمعة الى اول الخميس عندكم اللهم الا ان يدعى الضرورة او الاجماع او يقال جواز ذلك
في بعض الصور لما يقتضيه لا يقتضي جوازه مطلقا وفي الكل كلام اما في الاول فلانه يرد دعوى الضرورة
في محل النزاع واما الثاني فلان الخصم مخالف فلا يسلم الاجماع واجماعنا لا ينهض عليهم حجة واما
في الثالث فلانه يرفع للسند قوله فيكون بتاخيره من وقته عاصيا اى فيكون المصلي بتاخيره عمدا
للواجب الذي هو الصلوة مثلا عن وقته عاصيا وانما لم يذكر قيد العمد لاشعار التاخير به وللعلم بان
الناسي لا يكون بالتاخير عاصيا وفيه ايضا نظر لان الخصم ان سلم العصيان بالتاخير منع الاجماع
على عدم العصيان وان لم يسلم منع كون القضاء مستلزما للعصيان فلا يصح التفريع وقياس
التاخير الذي لم يتحقق معه العصيان اعني التاخير الى وقت الظهر على التاخير الذي لم يتحقق الى ان يخرج
وقتها ويدخل الوقت بالمختص بالعصر فاسد قوله وهما خلاف الاجماع اى عدم الصحة قبل اخر الوقت
والعصيان بالتاخير عنه اول خلاف الاجماع قوله ولنا على الثاني ان الامر ورد الخ قال المحقق الكاشي
على ما نقل عنه الاستدلال المشهور على نفي بدلية العزم وهو انه ان ساوى الفعل في جميع الامور المعتبرة سقط
التكليف به والا لم يكن بدلا وانه ان وجب في الوسط كما وجب في الاول لزم تعدد البدل وهو العزم مع

مع وجوب البدل مندوب ان لم يجب فهو المط ووجه العدول ان التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من ان
القائلين ببدلية العزم انما يجعلونه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه فالمبدل عنه هو ايقاعات
الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاع العزم فيها سوى الجزء الاخير وكل واحد منهما متعدد وكل
بدل يتادى به مبدله انتهى اقول بقوله لا في الجزء الاخير يندفع الاستدلال الاول لان وجوب
بدلية العزم يسقط الفعل فيما قبله من اجزاء الوقت لا فيه ايضا لان الفعل فيه متعين لا بدل له
فلا يلزم سقوط التكليف قوله والجواب عن الاول ان الانفصال الخ حاصله ان الواجب الموسع
له في اجزاء الوقت بدل من نوعه وان لم يكن له بدل من غير نوعه وهو العزم بخلاف المندوب
فانه ليس له بدل اصلا فظهر الانفصال والفرق بينهما فهذا الجواب في الحقيقة منع لقوله حيث
يجب فليس هو غير العزم قوله وعن الثاني انا نقطع الظاهر ان هذا معارضة وفي قوله نقطع اشارة
الى ان هذه المقدمة اجماعية قطعية او ضرورية فلا حاجة الى الاستدلال بانه لو كان فاعل الصلوة
ممتثلا لها لكونها احد الامرين لجاز الاتيان بالعزم دون الصلوة كما في خصال الكفارة
حتى يتوجه انه ان اريد بفاعل الصلوة فاعلها في اخر الوقت فالملازمة ممنوعة لان الفعل متعين
فيه فلا بدل لها وان اريد بفاعلها فاعلها فيما قبل الاخر فبطلان اللازم ممنوع لجواز الاتيان
بالعزم دون الصلوة ح ويمكن ان يكون منعا لقوله ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة اي لا نم ثبوت حكم الخصال فيهما وانما يثبت لو لم يكن الامتثال لخصوصية الصلوة
قوله على تقدير تسليمه اشارة الى منع حصول الاثم بترك العزم اي القصد على الفعل في الحال الاول
عين محل النزاع قوله على فعل كل واجب مضيقا كان او موسعا وفي هذا التعميم زيادة مبالغة
فان الاثم ليس لاجل التخيير بين فعل الموسع والعزم لحصوله في ترك عزم غير الموسع ايضا قوله
فتذكاره بخصوصه لحكم خاص مثل وجوب الصوم وانما الالتفات والتذكر في تحقق وجوب العزم
لان الغافل غير مكلف به قوله حكم من الايمان يستتبع ثبوت الايمان لم يرد ان العزم بالايمان
اعني ارادة الايمان يجامع لوازم الايمان بل يتضمنه تحقيقا للتصديق والاذعان بما جاء

مجموع قواعدیرا که با رعایت آنها میتوان مسایل مختلفه را حل نمود

جبر و مقابله گویند فایده علم جبر و مقابله پیدا کردن مقدار مجهولات

از روی معلومات در جبر و مقابله علامات مخصوصه بکار میرود

به البتة كما ظن اذ لو اراد ذلك لزم ان لا يكون تارك الواجب مع التصديق بوجوبه وتارك الحرام

عليه مؤمنا وانه باطل قطعا وان لا يختلف العزم على الواجب عن التصديق بوجوبه وبطلانه لا يخفى على

ذي مسكة بل اراد انه من توابعه وروادفه يعني اذا آمن الرجل وجب عليه العزم على الواجبات

في اوقاتها اما اجمالا او تفصيلا على الوجه المذكور واما تعلم ان قوله مع ثبوت الايمان

من باب وضع الظاهر موضع المضمر لئلا يتوهم عوده الى الحكم لانه يوجب قلب المعنى قوله على الوجه الذي

ذكر من الاجمال والتفصيل قوله ولزوم جزء اي والتوقف في وجوبه وجزء اذ لا دليل على وجوب

ارادة الاتيان بالواجبات في اوقاتها قبل تلك الاوقات وكلامه قوله وان كان الحكم اه اي

وان كان الحكم بالوجوب منكرا في كلام الاصحاب لكن ليس ذلك اجماعا قوله وربما استدل الراي

بوجوب العزم على الوجه المذكور قوله لكونه عزما على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم على ترك

الواجب حرام اي يجب العزم على فعل الواجب لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين بحيث امتنع انتفاؤهما

وجب الآخر قوله وهو كما ترى اشارة الى ما فيه من المناقشات اما اولا فلان ترك الواجب مع

كونه واجبا حرام لا قبله فحرمة العزم على تركه مقيدة بذلك الوقت ايضا اذ لا يزيد الفرع على الاصل

واما ثانيا فلانه لا نسلم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على القبح ظالما عاصيا وهو مم

واما ثالثا فلانه قوله فيجب العزم على فعل الواجب مم بل لم يجب عدم العزم على ترك الواجب وهذا العدم

من حيث هو لا يستلزم العزم على فعل الواجب قوله فيخرج عن كونه واجبا اذا كان معينا واما اذا

كان مخيرا فلا كما في خصال الكفارة لان جواز ترك بعضها عند الاتيان بالبعض الآخر لا يخرجه

عن الوجوب وما نحن فيه من هذا القبيل قوله ما حققناه اه اي اثبات المدعى او وجه الاحتجاج

الاول دليل على التوسعة قوله لو كان واجبا في اول الزمان بالاول اول الوقت الى ان يبقى مقدار الفعل

فاندفع ما قيل من ان عدم وجوبه في الاول لا يوجب اختصاص وجوبه بالآخر لجواز تحققه في الوسط

ولا حاجة الى الجواب عنه بانه لا قائل بالوجوب في الوسط فلا حاجة الى ابطاله واما تعلم بان هذا

الدليل لو تم لدل على اختصاص الوجوب بالآخر فقط ولا يدل على ان المقدم نفل يسقط للفرض قوله

منه

قوله فان اللزوم المدعى انما يتم اه قيل هذا الجواب لا يصح على مذهب من خص الوجوب بالاول والحق
انه يصح بلا تفرقة لانهم وان خصوا الوجوب بالاول لكنهم قائلون بان الفعل الذي يتعين في
الوقت بل المكلف مخير بين ادائه في الاول وقضائه في الاخر فلهذا لم يعص بالتاخير اجماعا قوله تعليق
الامر بل مطلق الحكم على شرط مثل اعط زيدا درهما ان اكرمك وان دخلت الدار فانت حر والشرط
قيل هو ما يتوقف عليه وجود الشيء واخص منه ما قيل من انه ما يستلزم نفيه نفي الامر لا على وجه
السببية وقيل هو المذكور بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون جملة اي حكم بانه يحصل مضمون
تلك الجملة عند حصوله وهذا التفسير احسن لان الشرط بهذا المعنى يمكن ان يجعل محل النزاع لا بالمعنى الاول
والمراد بالفاضلين العلامة وابن الحاجب المحققين قوله يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه
اكرامك فيه نظر لانا لا نسلم ان المثال المذكور لا يفيد انحصار الشرط في الاكرام بخلاف قولنا الشرط في
اعطائه اكرامك فانه يفيد ذلك لما قرره ائمة المعاني من ان تعريف المبتدا باللام يفيد انحصاره
في الخبر كما في قولك الامير زيد والشجاع عمرو ولعل المتبادر يستفاد من هذا الانحصار وهو مفقود
في المثال فلا ان الاول المذكور بعد ان واخواته في اللغة شرط لايقاع الحكم اي لاصداره من المتكلم كما
يقال مثلا في ان نزل الثلج فالزمان شتاء معناه نزول الثلج شرط للحكم بان الزمان شتاء لا انه
شرط لثبوت الشتاء ووجوده في الخارج حتى لا يلزم عند انتفاء النزول انتفاء الحكم بالشتاء لا ثبوته في الخارج وانما
يلزم ثبوته فيه لكان الشرط شرطا لثبوته فيه وهو ممنوع وعلى هذا فالمثال المذكور يجري مجرى قولنا
الشرط في حكمنا باعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء حكمنا بالاعطاء عند انتفاء الاكرام
لا انتفاء الاعطاء في الخارج وهو مطلوبكم فلا يسع لكم القول بان الجزاء اذا كان انشاء لزم انتفاء
الانشاء عند انتفاء وقوعه وثبوته لما تقرر من ان الانشاء لا خارج له لانا نقول ان الحكم في مفهوم الشرط
مطلق سواء كان الجزاء خبرا او انشاء واما لان معنى ان يجوز ان يكون سببا فيجري المثال مجرى
قولنا والسبب في اعطائه اكرامك ولا يلزم ان المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام
لجواز وجوده لسبب اخر لان الشيء الواحد يجوز ان يكون له اسباب متعددة والقول بان جواز وجود

سببه لخصيصة في ظهور انتفاء الحكم لان الاصل عدمه ممنوع بما سنقرره في الجواب عن اشكال السيد
وبعد جميع ذلك لا نسلم ان حجية مفهوم الشرط عندكم مشروطة بان لا يكون خلاف الشرط اولى منه
في الحكم ولا مساو والا لكان الحكم ثابتا عند ثبوت ذلك المخالف قطعا مع تجويز ان يكون
للحكم شرط اخر اولى او مساو للشرط المذكور فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفائه على ان ما ذكرتم
ينتقض بنحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان انتفاء الانسانية لا يقتضي انتفاء الحيوانية
اللهم الا ان يقال هذا المثال وامثاله واردة على قاعدة المعقول غير صحيح عند ارباب اللغة قوله
بل هو مراد سواء اريد التخصيص او لا قوله والجواب عن الاول يمكن دفعه بان السيد يقول اذا جاز
ان يكون للشيء شروط متعددة كل واحد منها مستقل فعند انتفاء شرط مخصوص كالاكرام في مثالكم
لا ينتفي المشروط اعني الاعطاء هذا ظاهر لا سترة عليه فهذا الجواب تسليم لما ادعاه السيد كما لا يخفى
قوله كان الحكم مختصا يمكن دفعه بان مقصود السيد ايضا اذا جاز ان يكون للشيء شروط كثيرة ووقع
ذلك في كثير من المواضع كما يشعر به قوله اكثر من ان يحصى لم يحصل لنا مع عدم العلم بوجوده رجحان
عدمه ونظيره لذلك ما قيل في العام قبل الفحص عن المخصص من انه لا يحصل لنا الظن بعدمه بناء على
اصالة العدم لكثرة وقوع التخصيص في العمومات قوله والموضوع هنا منتف المراد بالموضوع الاكرام وهو
منتف عند عدم ارادة التخصيص قوله لا نعني اذا لم يرد التخصيص فقد اريد البقاء اي الملازمة
ممنوعة لوجود الواسطة وهي عدم ارادة شيء منهما ولو قال لا نعني اذا لم يرد التخصيص لم يرد
عدم البقاء سواء اريد البقاء او لا ومع عدم ارادتهما عدم البقاء اي لا نسلم هذا المنع وذلك
عنده لان كل ضدين لا ثالث بينهما لا يجوز خلوهما عن الارادة بل لا بد من ان يكون احدهما مرادا
وهذا انما يتم عند من فسر الارادة بالصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع ولا شبهة في ان
احد الضدين واقع البتة فلا بد له من ارادة مخصصة بالوقوع وهو الارادة واما عند من فسرها بانها
ميل يتبع اعتقاد النفع فيجوز خلو الضدين عنها لجواز ان لا يكون للنفس ميل الى شيء منهما قوله
فلا يتعلق به الحكم ولا يتعلق به الا بامر ايضا ولم يذكرها اكتفاء بما مر قوله فالمولى الحقيقي اراد بها
بحاله

كمالهم في العقل ونقصانهن فيفيد تحريمه لحقيته المولى قوله اوان الاية نزلت فيمن يريدن التحصن
حاصلة ان في التقييد تنبيها على تحقق الارادة في تلك الحالة كما قيل ان لابن ابي كانت ست جوار
هو كان يكرههن على البغاء وضرايب عليهن فشكى بعضهن الى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت الاية واعترض بان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فقد اعتبر في هذا الجواب خصوص السبب واجيب بان ما استفيد من
اللفظ وهو تحريم الاكراه عند ارادة التحصن عموم باق الى يوم القيمة ولم يتخصص بالسبب نعم لم يثبت
مفهوم الشرط لظهور فايدة اخرى للشرط غيره قوله واختلفوا الى نفيه واختلفوا في ان تعليق الحكم
على احدى صفتي الذات مثل في الغنم السايمة زكوة هل يقتضي نفيه عند انتفائها وثبوت الاخرى
مثل المعلوفة ام لا وينبغي تقييد محل النزاع بما اذا لم يكن للوصف فايدة اخرى غير نفي الحكم عن محل ذلك
الوصف والا فلا يقتضي نفيه اتفاقا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وتلك الفايدة
هنا منعهم عن عادتهم من قتل الاولاد خشية الفقر مع ما فيه من الاشعار بالولية الحكم في وجود
قوله وجنح جنح بالجيم والنون والحاء المهملة بمعنى مال قوله والعلامة ذهب العلامة الى ان تعليق
الحكم بالوصف لا يقتضي نفيه عند انتفائه الا على تقدير ان يكون الوصف علة لذلك الحكم فانه
يقتضي انتفائه عند انتفائه والا لزم اما ابطال عليته ما فرض علة وذلك اذا كان الحكم في غير محل الوصف
معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك الوصف علة تامة بل العلة احد الامرين هذا واما وجود المعلول
بدون العلة وذلك على تقدير استناد الحكم في غير محل الوصف الى هذا الوصف الزايل وانه محال
تعليق الحكم بالوصف كما هو موضوع المسئلة يشعر بالعلية فاذا اعترف بان علية الوصف يقتضي حجية
مفهومه فلا بد له من الاعتراف بحجية مفهوم كل وصف الا ان يقال المراد بعلية الوصف ثبوتها بالنص
او يقال المراد انه اذا ثبت ان الوصف وحده علة للحكم باشعائه قوله وكثير من الناس كابي علي وابي
هاشم والمتكلمين كلهم وابن شريح وجماعة من الشافعية كابي بكر الفارسي والقفال وجماعة من الحنفية
وغيرهم قوله ولانه لو كان كذلك اي ولانه لو دل على نفي الحكم عن محل الحكم الوصف لكان عين اثباته في محله
او جزئه لكانت دلالة التعليق عليه بالمنطوق اذ المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق سواء كان

مطابقيا او تضمنيا والخصم معترف بالغاية المطلوبة فلا حاجة لنا الى الاستدلال على نفي المطابقة
والتضمن **قوله** فلانه لا يلزم تصوره في الذهن ولا في العرف لم اذ لا شبهة في ان اهل العرف يفهمون
من قولنا اهن زيدا الفاسق انتفاء الاهانة عند انتفاء الفسق حتى شاع بينهم ان التعليق بالوصف
مشعر بالعلية سلمنا ولكن المثبت يقول يستنبط منه نفي الحكم بالتامل الصادق وان لم يكن مشعورا
في حال الخطاب ولزوم الشعور انما هو في الخطاب الصريح دون الضمني وقد مر مثله **قوله** وجرى مجرى
قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب فكر الابيض لما لم يكن مفيد البوت العلم بالغيب كان
مستهجنا عاريا من الفائدة ومثله الاسود **قوله** فيما ذكرتم من انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف
قوله بل هي كثيرة اي لا ريب في كثرة فوائده لكن المثبت يدعي ان اظهرها ما ذكر ومجرد الاحتمال لا يقدح
في الظهور **قوله** وجوابه ان المدعي يمكن تقريره لا على وجه يندفع عنه هذا الجواب وهو ان التخصيص
يقتضي في الحكم اذا لم يظهر له فائدة اخرى مساوية لذلك النفي في الظهور لا مطلقا وما ذكرتم من الاحتمالات
لا يساويه في الظهور **قوله** يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها قيل هذا ينافي الحكم بوجوب غسل المرفق
والجواب انه يجوز تخلف حكم المنفي بالمفهوم عما بعدها الدليل كالاجماع وفعله عليه السلام ونحوهما **قوله** بعض
العلماء كالامدي والي حنيفة **قوله** معناه صوموا صوما آخره مجيء الليل فيه نظر لانه يجوز ان يكون معناه ان
الحكم النفسي يعني ايجاب الصوم هذا الايجاب آخره مجيء الليل وهذا انما يدل على انتفاء الوجوب بعبارة
اخرى ان اردت ان معناه آخر وجوب الصوم المستفاد من هذا الخطاب مجيء الليل فمسلم ولكن ذلك
فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيء الليل لكن الليل آخرا له لان الحكم الثابت فيما قبل الغاية مقتضى هذا
الخطاب والحكم الثابت فيما بعدها من مقتضى خطاب آخر فمجيء الليل آخر بالنسبة الى الاول لا وسط
بالنسبة الى الثاني ولا ضير فيه وان اردت ان معناه آخر وجوب الصوم المطلق مجيء الليل فممنوع
قوله بخلاف هذا لا على عن ضمير المسكن في ظاهره والضمير عائد الى اللزوم وهنا لا اشارة الى
التعليق بالصفة **قوله** اقوى لانه من التعليق من الشرط الاظهر ان يقول من التعليق بالصفة
الا ان التعليق بالشرط لما كان اقوى من التعليق بالصفة كان التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة

بالصفة ايضا قوله وان علم الآمر انتفاء شرطه اذا كان الفعل مشروطا بشرط فلا يخ اما ان يكون
الشرط موجودا في وقت ذلك الفعل اولا وعلى التقديرين فالآمر والمامور اما عالمان به او غير
عالمين او بالتفصيل فهذه ثمان صور فان كان الشرط موجودا جاز الامر به مط وان كان
مفقودا وان كان الآمر جاهلا جاز ايضا سواء كان المامور جاهلا اولا وان كان الآمر
عالما بانتفائه ففيه الخلاف سواء كان المامور عالما او جاهلا فعند الجمهور من الاشاعرة يجوز
وعندنا اصحابنا والمعتزلة لا يجوز قوله وربما تعدى بعض متاخريهم اي زعم بعض متاخريهم انه لا فرق
بين جهل المامور وعلمه بانتفاء الشرط لعدم اقتداره على الفعل ح وانه لا يصلح للمانعية كما في صورة
الجهل والجواب بعدم المانع لا يكفي في جواز الامر بل لا بد من وجود الباعث ايضا وهو متحقق في صورة
الجهل دون العلم لانه اذا جهل يطيع ويعصي بالبشر والكراهة بخلاف ما اذا علم فانه لا يتصور العزم
عليه والتوجه اليه فلا يتصور هنا تلك الغاية قوله كون الآمر جاهلا بالانتفاء الجهل بالانتفاء
انما يتصور في الشاهد فلهذا استدل به واما الغائب فلا يعزب عنه مثقال ذرة ثم المقصود انه يصح
الامر من الجاهل بانتفاء الشرط ويكون الامر مشروطا بحصوله فان حصل ثبت التكليف والا
انتفى بتبين عدمه والمخالفون يقولون بثبوت التكليف مع انتفاء الشرط في هذه الصورة وفي
صورة العلم ايضا قوله بما تراه متعلقا بالزجر والمنع لا يحجب التعريف هذا البحث بما ترى من ذكر الشرط
مط اذ لا نزاع في جواز الامر بالواجب المطلق عند انتفاء شرطه كالامر بالصلوة عند عدم الطهارة
وانما النزاع في شرط الواجب المقيد كالتمكن من الفعل والقدرة عليه والحيوة ونحوها قوله وانما
لم اعدل كأنه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان هذه الترجمة اذا كانت مستحسنة احتملها ولم
ما عدلت عنها الى ما هو احسن منها وتقرير الجواب اني لم اعدل عنها قصدا الى مطابقة دليل الخصم
لدعواه لانه جعل الشرط مط مطلقا واقام عليه بما بينه جعل ارادة المكلف من الشروط مع انها [الدليل مح]
من شرائط الوجود دون الوجوب قوله واحسن لما ذكره من اصل المطلب فيخص الشرط بشرط
الوجوب وما يعتبر مط قوله ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع يعني انهم قالوا يجوز ان كلف الله

العبد بشرط ان لا يتغير ثم اذا ارتفع المنع منه لا ينافي كونه مامورا كما اذا امر الانسان بالصوم ليعين
بشرط ان لا يسافر فاذا انه السفر بقي الامر بحاله كذا نقل عنه وفيه نظر قوله والله يبين ذلك
ادعى انه سبحانه لا يامر بالفعل عند انتفاء شرطه وبينه بانه ذلك قبيح في شاننا فكيف في القديم المنزه
من كل نقيصة وانما نعلم باشتماله الى اخبار الرسول لا من علمنا بذلك عقلا مشع كما يجئ في نحض
طريقه الى النقل ثم ان ذكر الرسول على سبيل التمثيل والا فالاخبار كل معصوم مثله قوله قبح ما ان
نامر بذلك م لانه انما يتم لو كان الغرض من التكليف هو الامتثال فقط وليس الامر كذلك لان الامر
كما يحسن للامتثال بالمامور به كذلك يحسن للامتحان والاختبار بما يظهر من المامور من امارات
البشر والكراهة على ان الخصم وهو الاشاعرة لا يسلم منكم دعوى القبح العقلي قوله فقد علمنا مرفوع على
انه فاعل الحسن يعني حسن فقد علمنا بصيغة المامور في المستقبل بحلول الشرط فيها كقولنا افعل هذا
الحث باقيا على صفة التكليف ولو كان لنا علم ببقائه عليها قبح هذا الشرط لانه انما يدخل في المشكوك
فيه دون المعلوم قوله ولنا اليه طريق الظم انه منصوب على الحال من العلم وضمير اليه يعود اليه ويحتمل
على انه حال
ان يكون معطوفا على يصح والضمير يعود الى الرسول قوله نحو حسن العقل فلا يصح ان يقال افعل هذا
ان كان صانع العالم محدثا لان الشرط انما يدخل على المشكوك قوله لا يصح ان يعلم مقصوده
ان العقل غير مستقل في الحكم بان المامور متمكن من الفعل في المستقبل لانه يجوز تحقق تراو... مثلا
في طريق العلم به منحصر في خبر المخبر الصادق فاذا فقد الخبر حصل الشك فيه فوجب الشرط عنده لامر به وبالجملة
ان علم التمكين قبح الشرط والا وجب قوله ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم ما سلف ان تحقق الامر
التمكن
موقوف على علم الامر بالتمكن حيث امكن وان تعذر قام الظن به مقامه قوله دون من لا يعلم انه
لا يتمكن يفهم منه انه لا يجب ان يوجه الامر نحوه والمفهوم انه لا يجوز ولو قال بدل لا يجب جاز لكان اظهر
قوله فلا عزو بالعين المعجمة والراء المهملة الساكنة يعني لا عجب قوله واقلها ارادة الكلف انما اضاف
الارادة الى المكلف مع ان المستدل لا هو الاشعري غير قائل بها الزاما للخصم وهم المعتزلة والامامية
لانهم ينكرون اسناد افعال العباد اليه سبحانه قوله فلا تكليف فلا معصية لعدم التكليف ولعله تعم

باشتفاء شرطه كالارادة واما عدم المعصية فلانها باعتبار تحقق التكليف وهو منتف قوله فلانه
مع الفعل وبعده ينقطع التكليف اى عند المعتزلة اذ التكليف عند الاشاعرة لا ينقطع مع الفعل
فهذا ايضا دليل الزامى واعترض بانه لا يلزم من انقطاع التكليف بعد الفعل ان لا يعلم احد انه مكلف
لجواز ان يعلم بعده كونه مكلفا لكن لوع لزم بالاجماع ولان حال الفعل لا يدفع بانه مناقض لقولهم
بل قبله ولا استحالة فيه وعلى هذا يبطل الملازمة واجيب بان معنى قوله لم يعلم احد انه مكلف لم يعلم
فى شىء من الازمنة انه مكلف فى ذلك الزمان فاندفع الايراد وتم الملازمة ثم اشار الى الدليل
من الدليل على انتفاء العلم بالتكليف من بعض الوجوه لا يلزم انتفاء احتمال وامكان العلم وهو ما كان
المعترض كون اللازم ضرورى البطلان ثم قوله وقبله لا يعلم واعترض بانه لا يلزم من انتفاء العلم
بالتكليف قبل الفعل وبعده انتفاء العلم به مطلقا لجواز ان يعلم فى الجملة وان لم يعلم باحد من الاوقات
الثلثة واجيب بان العلم بالتكليف مع العلم بامتناع كونه فى شىء من تلك الاوقات ممتنع ضرورة انه
لو حصل العلم لحصل فى كل واحد منها لاستحالة وجود المشترك فى الخارج دون معين منها قوله
واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت بشرط ان يمضى من الوقت ما يسع فيه الفعل فانه لا ينقطع التكليف
ح كما فى المضيق قوله الثالث لو لم يصح اى لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم ابرهيم وجوب
ذبح ولده واللازم باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط وجوب الذبح عند وقته وهو عدم نسخه وهذا
يقتضى عدم وجوبه المستلزم لعدم العلم بالوجوب ضرورة ان العلم بالشىء فرع ثبوته فى نفسه واما بطلان
اللازم فلانه لو لم يعلم لم يقدم على ذبح ولده بتهيئة الاسباب من الاضجاع وتله للجبين وامرار المدية
على حلقه لانه حرام على تقدير عدم العلم بالوجوب ولم يحتج ايضا الى الفداء وقد قال سبحانه وتعالى وفديناه
بذبح عظيم قوله وتوجه المنع عليهما جلى اى اذا كان النزاع فى الشرط الذى يتوقف عليه تمكن المكلف
شرعا وقدرته على امتثال الامر به فى الشرط مطلقا فتوجه المنع على المقدمتين جلى اذا اراد باللازم عدم
عصيان احد بترك الواجبات مطلقا لان هذا ليس لازما لعدم صحة التكليف عند العلم بعدم التمكن والقدرة
بالضرورة وانما اللازم له عدم العصيان بترك الفعل الذى علم عدم التمكن والقدرة عليه وان اراد

باللازم عدم العصيان بترك هذا الفعل فبطل اللازم وانما لم يتعرض المص لهذا لان سياق الدليل
يابى ارادة هذا المعنى قوله الخ من بطلان اللازم معلوم انه يعلم احد شيئا من الاوامر انه مكلف
فيه لاحتمال الزمان والشرائط ان ذهب الى انه بعد تقضي الوقت يعلم انه كان مكلفا بالفعل في ذلك
الوقت قوله وليس هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره لو كان العلم بالتكليف بعد مضي وقت الفعل
او قبله لزم ان يسقط عنه وجوب التحرز عن ترك المامور به عند دخول وقته لعدم علمه بالتكليف وانه
باطل بالاتفاق وتقرير الجواب انه اذا دخل الوقت والمكلف على شرائط التكليف وغلب ظنه ببقائه
عليها وجب عليه التحرز عن الترك ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل فبالجملة وجوب
التحرز ليس موقوفا على العلم بالتكليف بل يكفي الظن به واورد بان هذا الجواب يستلزم وجوب
الفورية في الموسع لما يظهر من قوله ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل ويمكن ان يجاب
بان الموسع له افراد وكل فرد منه واجب على التخيير ولا يحصل التحرز عن فعل الفرد الاول الا بالشروع
في الفعل فليس فيه دلالة على وجوب الفورية قوله ان يخترم السبع في القاموس اخترم فلان مبنيا
للمفعول مات واخترمته المنية اخذته فالسبع فاعل والمفعول محذوف قوله بنية الفرض ولو لم يكن
عالما بان الفعل وجب عليه لم يجب عليه نية الفرض فيظهر من هذا الاستدلال ان ما اشتهر بين
الاصوليين من ان التكليف بالفعل عند الاشاعرة انما يتوجه عند المباشرة به لا قبله ليس على
ما ينبغي لانهم يقولون بتوجه التكليف قبل الفعل وبقائه حال المباشرة ثم ان دعوى الاجماع على وجوب
نية الفرض مع وجود المخالف اما مبني على انعقاده قبل الخلاف او على ان المخالف نادر لا يعبؤ به
قوله اذ يكفي اه اشارة الى الجواب المستفاد من الكلام السابق تقريره ان الاجماع على وجوب نية
الفرض لا يدل على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل اذ يكفي في وجوبها غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث
لا سبيل الى القطع وهي حاصلة لما مر قوله الذي هو من الوداع يقال ودعت الشيء اذا تركته اي قطعته
والوداع جمع ودع بالتحريك وهو عرق في العنق قوله بل كلف بعدهما انه يمكن ان يجاب بان اللام
التبادر من قوله اي ذبحه في الوداج والمامور به في قوله افعل ما تؤمر هو الذبح لان مقدمه لم يكن

لم يكن مذكورا واما حمله على المقدمات المذكورة فمجاز لا يصار اليه الا بدليل ودلالة قوله وناديناه

ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا عليه باعتبار ان تصديق الرؤيا هو فعل ما هو مرئي في المنام

وما فعله عليه السلم الا مقدمات الذبح فهي المرئية في المنام دون الذبح لعدم وقوعه مع ان الامر

بالذبح مستلزم للامر بمقدماته والشارع في المامور به يصح ان يقال انه مصدق له قبل

اتمام على انا لو لم نقل بوجوب المقدمة لصح ايضا اطلاق التصديق للشروع فيما كان لا يخفى على

المنصف ويويد ما ذكرناه امور الاول قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين اذ الظاهر ان هذا

اشارة الى الذبح بالمعنى الحقيقي بقرينة التاكيد بان وباللام وباسمية الجملة وبالتعريف المفيد للحصر

مع تاكيده بضمير الفصل وبالوصف المفيد لامتياز هذه البلية من بين البلايا لشدتها واستيحاشها

في النفس واما حمله على المقدمات فبعيد لسهولة الامتثال لها وعدم وحشتها في النفس مثل الذبح

والقول بان تلك المقدمات بلية عظيمة باعتبار عدم العلم بمال الامر واحتمال ان يومر بالذبح

نفسه بعدها بعيد مناقشة اما اولا فلان العظمة انما هي بالغرض خلاف ما ذكرنا فانها بالذات

فهو اولى واما ثانيا فلان الامر بذبح الانسان خلاف المتعارف فلذلك الاحتمال بعيد جدا الثاني

قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم اذ لو كان الامر كان متعلقا بمجرد ان الفداء بل عند ان الامر لو كان

متعلقا بالمقدمات وقد فعلها فلم يحتج الى الفداء ولان الفداء بدل ولا حاجة الى البدل مع

وجود المبدل منه على ان الظاهر ان يكون الفداء من جنس المفدى والقول بان الفداء بدل من مقدمات

الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قدم لها او عما علم انه سيومر به من الذبح نفسه بعيد غاية البعد

لان الفداء عما لم يجز معقول ظاهرا وقد يجاب عن اصل الدليل بان تعلق الامر بالذبح مسلم ولكن

انتفاء شرطه يعني عدم النسخ ممنوع لانه روي انه عليه السلم كلما امر السكين على اوداج ابنه لكن كلما قطع جزءا اعاده

مقتضى ملتحما فقد فعل ما امر به من الذبح وان لم يحصل المقصود وربما يدفع ذلك اولا بانه خلاف العادة

والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا وثانيا بانه لو ذبح لما احتيج الى الفداء ويمكن الجواب عن الاول بانه

بدلا من الجوع لا عن الذبح قوله وعن الرابع انه لو سلم اشارة الى منع كون الامر بالفعل حسنا

لمصالح نشأت من نفس الامر دون المامور به كالابتلاء والامتحان وتوطين النفس على الامتثال
والعزم على الاتيان به مستدلا بان ذلك انما يعقل اذا كان الامر جاهلا باحوال المامور واما
اذا كان عالما فلا معنى له والحق ان هذا النزاع مكابرة لان الكلام في خواص صيغة الامر ومقتضياتها
من غير ملاحظة لخصوص الامر على ان ذلك لا يمتنع في حق العالم ايضا وانما يمتنع لو كان المقصود تحصيل
العلم واما اذا كان المقصود اكمال الحجة على المامور وايصال النفع اليه بالعزم على الاطاعة وعدمه
فلا ومن هنا يظهر بطلان الحصر في قوله فانما يحسن لمكان التوصل الخ ومما يؤيد ما ذكرنا ان الكفار
الذين علم الله تعالى بانهم لا يؤمنون مثل ابي جهل واضرابه مكلفون بفروع الشريعة وان كان بين هذا
وما نحن فيه فرق ما لان كلامنا في شرط التمكن بالفعل كالقدرة والحيوة ونحوهما والايمان ليس
من هذا القبيل بل من قبيل الطهارة والارادة ونحوهما وليس النزاع فيه في نفس الفعل فيه
نظر لان النزاع انما هو في جواز تعلق الامر مع العلم بانتفاء شرطه واما ان المطلوب من ذلك الامر هل
هو نفس الفعل او العزم عليه فامر خارج من محل النزاع كما يشهد به عنوان المسئلة واحتجاج بعضهم
بمثل هذا ما ذكره المص يجعل النزاع في المسئلة لفظيا لنا ان الامر انما يدل الخ توضيحه ان الامر
انما يدل بتضمنه على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو قدر مشترك بين الاحكام الاربعة المذكورة اعني
الاذن في الفعل لا على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو قدر مشترك بين الثلثة الاخيرة اعني الاذن
في الفعل والترك معا لانه مناف للوجوب بضرورة ان الوجوب متضمن للاذن في الترك وانما نفي
الجواز بهذا المعنى لانه لو فرض ثبوته في الوجوب لكان باقيا بنفسه بعد نسخ الوجوب كما قرره بعض
من القيود والفصل بيان عدم امكان بقائه بنفسه واذا ثبت ان الجواز بالمعنى الاعم جنس للاحكام
الاربعة ثبت انه لا يتقوم ولا يحصل الا بما فيها من القيود والفصول كما هو حكم ساير الاجناس
فالمدعي لبقائه بعد النسخ ان ادعى بقائه بنفسه اي من غير ضم فصل اليه فهو باطل بالضرورة وان ادعى
بقائه بعده لا بنفسه بل بواسطة افرازه بفصل اخر من الفصول وهو الاذن في الترك باعتبار ان
الناسخ لما رفع فصل الوجوب اعني المنع من الترك انضم مع الجنس فصل اخر اعني الاذن في الترك

ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر فيه ان هذا موقوف على كون النسخ متعلقا
بالمنع من الترك الذي هو جزء المفهوم الوجوب فيحصل الجواز دون المجموع مثل ان يقال نسخت
المنع من الترك او رفعته او نحوهما ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في مثل نسخت الوجوب وهو كما
يحتمل رفع المنع من الترك لكونه كافيا في رفع الكل كذلك يحتمل رفع المجموع وهذان الاحتمالان
متساويان لان الفصل قيد والظاهر رجوع النفي الى القيد كما تقرر في موضعه ولان النقيض لكل
واحد من القيد والمقيد وهو الاذن متحقق قبل النسخ لان النقيض للمركب اعني الوجوب يقتضي لكل واحد
من اجزائه ورجوع النفي الى القيد متيقن قطعا لان النفي اما ان يعود الى القيد فقط او الى المقيد
ايضا او الى المقيد فقط ورفع القيد على الاولين ظ وكذا على الاخير لان رفع الاذن في الفعل
يستلزم رفع المنع من الترك معلوم ورفع الاذن مشكوك ويمكن دفعه بان الاصل في كل
ثابت استمراره الى ان يعلم زواله فليتامل قوله كذلك يحتمل التعلق بالمجموع من حيث المجموع وان كان
باعتبار اجزائه لانه يعود الى الاحتمال الاول بل المراد تعلقه بالمجموع باعتبار كل واحد من اجزائه
قوله او بالجزء الاخير الذي هو رفع الحرج عن الفعل وهو الذي جعله اولا جنسا للاحكام الاربعة
اعني الاذن في الفعل فقط قوله لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع لان نسخ رفع الحرج
عن الفعل يستلزم رفع المنع من تركه ايضا وانما حكمنا بان فائدة هذا الاحتمال قليلة ولم نحكم
ببطلانه لان المقصود المترجح الاحتمالات العقلية والشان الى تفصيلها صريحا ولا ينافي هذا
عود بعضها الى البعض باعتبار لازمه قوله لان الوجوب ماهية مركبة يعني ان الوجوب ماهية مركبة
من الجزئين ورفع المركب قد يكون برفع كل واحد من جزئيه وقد يكون برفع احدهما فقط اعم منهما
والعام لا يدل على الخاص اصلا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على ارتفاع الجواز اذ يكفي في نسخه
رفع المنع من الترك فلا يكون النسخ ما نعا من الجواز فان قلت النسخ كما يدل على ارتفاع الجواز
كذلك يدل على تحققه غير مستند الى النسخ بل مستند الى الامر فان قلت النسخ متوجه الى الامر فلا يبقى
مقتضاه قلنا النسخ متوجه الى الوجوب دون الامر اذ توجهه الى الامر موقوف على دلالة النسخ على رفع

كل واحد من جزئي محيته للوجوب فقد عرفت حالها قوله احدهما ان الخلاف واقع الى قال المحقق في الحاشية
لا يخفى ان السند هنا مساو للمنع فلذا للمعترض ان الكلام عليه اقول مساواته للمنع غير ظاهر لانه لا يندفع
وهو ان يكونا معلولي علة واحدة قوله وقيل انهما معلولان لعلة واحدة هذه ايضا يكفي للمانع
لان المراد بالعلة هنا هي العلة التامة ولا خفاء في ان زوال احد المعلولين مستلزم لزوال علته التامة
لامتناع تخلف المعلول عن العلة وزوال العلة يقتضي زوال المعلول الاخر اعني الجواز لان المعلول
يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز على هذا التقدير ايضا قوله وثانيهما انا وان سلمنا
كونه علة فلا نم انه لما ادعى المانع علية الفصل اولا وانتفاءه ثانيا لزوال الجواز ثانيا صح ايراد المنع
عليهما ولا يكون من باب ايراد المنع على المنع ثم لا وجه لكلامه على المنع بان يقال مراده ان عدم تأثير نعتبر
النسخ الوجوب لثبوت الجواز موقوف على امرين احدهما ان لا يكون الفصل علة الجنس والثاني ان
لا يقتضي زوال العلة زوال المعلول وكلاهما مم لكان من هذا الباب فليتأمل قوله احدهما المنع
من الرفع والامر الاذن فيه الجواز مع القيد والعبارة عن الوجوب فتيم لا جوازه مع القيد
الاخر جنس للندب والكراهة والاباحة بالمعنى الاخص قوله فاذا زال الاول لعدم الثاني لان
الثاني نقيض الاول ورفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر لان زيدا الموجود اذا لم يثبت له
عدم القيام فقد ثبت له القيام قطعا قوله والاصل استمراره لانه كان الاصل استمرار البقاء
لتحقق مقتضيه وهو الامر كان الاصل استمرار المنع من الترك لتحقق مقتضيه ايضا فالقول بزوال الثاني
دون الاول تحكم لانا نقول لا معنى لزوال الثاني بعد ورود النسخ لانك قد عرفت ان زوال الثاني
متحقق على جميع التقادير سواء تعلق النسخ بالثاني او بالاول او بهما جميعا بخلاف زوال الاول
فانه غير متحقق عند تعلق النسخ بالاخير فالنسخ اما يلي قطعا على زوال الثاني دون الاول فان
بقاؤه مع محتمل فرجح البقاء بالاستصحاب قوله ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول الخ قد عرفت
ترجيح الاحتمال الاول على الثاني بوجه سابقا فلا نعيده ونقول هنا اسلم عدم جواز التعليق على
العارض [illegible] لان وجود الفصل وهو الاذن في الترك معلوم بعد ورود النسخ على جميع التقادير اما

اما على تقدير رجوع النسخ الى المنع من الترك فقط واما على تقدير رجوعه الى الجميع فلما عرفت انها
ان ذلك يستلزم رفع المنع من الترك البتة ولا شك ان رفع المنع منه يستلزم الاذن فيه فوجود
الاذن معلوم قطعا ومن هنا ظهر لك ان منع الاستصحاب بانه متوقف على رجوع النسخ الى المنع
وعلى تجدد فصل اخر والاصل عدمه مكابرة لانا قد بينا ان الظاهر رجوع النسخ الى القيد وعلى
تجدد فصل اخر هو الاذن في الترك معلوم بجريان النسخ على جميع التقادير فليتامل قوله
الحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره المشهور ان صيغة النهي تستعمل في سبعة معان التحريم نحو
لا تزن والكراهة نحو لا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا به
وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء نحو لا تكلني الى نفسي طرفة
عين والياس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء وزاد صاحب العقود
ثامنا وهو التسلية نحو لا تحزن واختلفوا في معناه الحقيقي فقيل هو التحريم وقيل الكراهة وقيل
كل واحد منهما وقيل القدر المشترك بينهما واما البواقي من المعاني التي تستعمل هي فيها فلا بعد فيها
بحسب الموضع اتفاقا قوله فالاصل عدم النقل ثم هذه المقدمة ليست بمسلم وهو ان الصيغة
حقيقة في التحريم لغة فقولكم وما نهاكم عنه فانتهوا الى اخره يرد عليه اولا ان النزاع انما هو
في الصيغة اللغة للتحريم اولا والا يدل على انها للتحريم في الشرع وثانيا ان ما نهاكم عام
ليشمل الكراهة ايضا فوجب حمل انتهوا على حقيقته ومجازه او على القدر المشترك بينهما وعلى التقديرين
يشكل الاستدلال بها على التحريم وثالثا ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء
معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه
بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاد انه مكروه واجب فلا يتم الاستدلال الا بعد
ثبت ان النهي الماخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم ورابعا ان تحريم المنهي عنه على
تقدير ثبوته انما استفيد من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني
اقول يمكن الجواب عن الاول بانه اذا ثبت انها في الشرع للتحريم ثبت في اللغة ايضا اذ الاصل عدم

بحث النهي

الفعل ومن الثالث بان ما لها كم موجبة غير معلومة كيف لا وهو اول البحث فلا ينبغي من الاول

الثالث كونه للوجوب من حقيقته فاذا وجد لانتهاء عنه علم انه حقيقة في التحريم فقط ومن الثالث

ان ما يجب الانتهاء عنه غير شامل للمكروه اذ الانتهاء معناه كف النفس عن المنهي عنه يقال انتهيه

عن كذا فانتهى اي كف كذا في الصحاح ولا ريب ان ما يجب كف النفس عنه لا يكون مكروها

واما تفسير النهي بما ذكر فلا اعرف له وجها الا لعذر ولا عرفا ومن الرابع ان العلم بالتحريم مستفاد

من الامر لا نفس التحريم وبينهما بون قوله بدلالة النحوي نحوي الخطاب بما يدل عليه وهو غير مذكور

موافقة له في النفي والاثبات سواء كان اولى منه او لا وربما خص بالاول التحريم الضرب والشتم الاولى

المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وما نحن فيه من هذا القبيل لان مناهيه تعالى اولى بالتحريم

من مناهي رسوله وتحريم مناهيه يدل على تحريم مناهيه تعالى بالطريق الاولى قوله نفس ان لا يفعل

والفرق بين ان لا يفعل وبين الكف عن الفعل ان الاول يقارن الثاني قطعا بخلاف الثاني

فانه لا يلزم ان يقارنه الاول لجواز ان لا يفعل ولا يخطر بباله الكف عنه فاندفع ما اورده

البدخشي في شرح المنهاج من ان الكف ترك الفعل لا فرق بينهما قوله لنا ان تارك المنهي عنه

كالزنا اي يعني ان تارك الزنا مثلا يمدح في العرف العام ممتثلا من اجل تركه ويعده العقلاء لذلك

مع قطع النظر عن الكف بل مع عدم الشعور به وذلك دليل على ان المطلوب هو الترك دون

الكف والا لما كان ممتثلا بمجرد الترك ولما كان المدح بمجرده حسنا قوله فلو لم يكن نفي الفعل

مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا لذلك ان منع الملازمة بان نفي الفعل غير مقدور ويكون ايجاده

مقدورا يكون كف النفس عن ايجاده ايضا مقدورا ومعنى تساوي نسبة القدرة الى الوجود

والعدم تساويها الى الايجاد والكف عنه الا انهم تسامحوا فعبروا عن الملزوم باللازم مجازا

قوله فلا العدم انما يجعل اثرا للقدرة الا انه يتجدد ان العدم المطلق لا يصح ان يكون اثرا للقدرة

مستندا اليها متجددا بها باعتبار استمراره قوله منع الكلف عن انفعال معنيه الفعل وحقيقته في

الوجود ان اراد المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فمصادره وان اراد المنع من ادخالها

مطلع عنه مقيدا بالدوام وعدمه فقوله وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال الماهية في الوجود
انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه لا يخفى ما فيه قوله ولهذا اذا نهى
السيد الخادم هناك قرينة على الدوام فلا ينتقض لان الكلام في النهي المجرد عن القرائن
والا فالعصيان والذم بسبب ترك التكرار ممنوعان قوله ثم فعل صدق العرف عاصيا اى عد
عاصيا بالنسبة الى فعل هذا الفرد من المنهى عنه وان كان يعد مطيعا بالنسبة الى الفرد المتروك
منه والحاصل ان المخاطب بتقدير دوام النهي اما مطيع من جميع الوجوه او عاص كل او الى مطيع
وعاص من جهتين ولا يرد عليه ما اورده صاحب التحقيق من انه يتوجه على القول بافادة
النهي للدوام وعدم تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد
المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال بايجاده ثانيا مع ان الظاهر تحقق ذلك قوله ومن
وعن الثالث ان المجوز جاز في قدرة بحث الا مر ما ينفع تذكره في هذا المقام قوله كثير من علمائنا
كابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم والفخر الرازي واحمد بن حنبل والزيدية ومالك في رواية عنه
والقاضي قوله واجازه قوم منهم الحاجبي واتباعه وقد ادعي في المختصر انه مذهب الجمهور قوله
ومنعه مانع نسب هذا المنع الى بعض المعتزلة وقد يوجه ذلك بان السجود نوع واحد مامور به
شرعا فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وانه
محال واورد عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون السجود للصنم حراما ودفع ذلك بان المحرم
هو قصد تعظيم الصنم دون السجود ورد بان التعظيم لله واجب وقد اعترفوا بحرمته للصنم فيكون
جنس التعظيم بعض افراده واجبا وبعضها حراما فلزمهم الاعتراف بما كرهوه من حيث لا يشعرون
والحق ان جواز اختلاف افراد الجنس في الحكم ان ذات هذا الفرد غير ذات ذلك وكون الله
في حسن احدهما بخلاف الاخر ثم ان قول السجود نوع واحد مامور به لله تعالى ان اراد ان ماهية
السجود من حيث هي وجميع افرادها مامور به فممنوع وان اراد ان ماهيته باعتبار تحققها في ضمن
بعض الافراد مامور بها فهو مسلم ولكن لا ينافي كونها منهيا عنها باعتبار تحققها في ضمن فرد اخر

قوله فذلك مستحيل قطعا لان مقتضى الوجوب جواز الفعل ومقتضى الحرمة عدم جوازه وهما متناقضان فلا يجوز اجتماعهما بالضرورة قوله لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز بمعنى بل هو عين تخييره انه يجوز تركه ومن ايجابه انه لا يجوز تركه لنظيره الشافعي ويثبت ان هذا التكليف ح في نفسه فلما كان المعرض هو الاتيان بما في جميع الجهات ابرهان ذلك جائز يجب اصلا وفاقا لاهل واعترض بان من جوز التكليف بالمح لم لا يجوز هذا المحال الذي هو الشافعي وحمل هذا الحكم واجب بان المح ثلثة انواع المرتبة العليا وهي ما يكون محالا بالنظر الى ذاته وهو غير جائز بالاتفاق والسفلى وهي ما يكون محالا بالنظر الى ما عرض له وهو جائز بل واقع بالاتفاق والوسطى وهي ما يكون محالا عادة اي لا يحصل بمقتضى قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء وهذا هو المتنازع فيه فالمجوزون قالوا الجواز ما نحن فيه نظرا الى انه من قبيل الوسطى وبعضهم نظروا الى معنى التناقض فيه فجعلوه من العليا فظهر الفرق واندفع التحكم قوله بان كان للفعل جهتان بين الجهتين اما مساواة او مباينة او عموم من وجه بان يكون انفكاك كل واحدة منهما عن الاخرى جائزا مع جواز تحققهما في محل واحد او عموم مطلق بان يكون الجهة الوجوبية اعم من الجهة المحرمة والاول حكمه حكم الجهة الواحدة لوقوع التلازم بينهما كما صرح به صاحب المعقود والثاني لا يتصور في فرضنا كما صرح به بعض المحققين والاخيران وقع النزاع فيهما وههنا قسم اخر وهو ان يكون بينهما عموم مطلق على ان يكون الجهة المحرمة اعم من الجهة الوجوبية والظاهر ان حكمه حكم الجهة الواحدة في تعذر الامتثال قوله كالصلوة في دار المغصوبة هذا مثال لما ينفك كل واحدة من الجهتين عن الاخرى و اجتماعهما في محل واحد انما حصل باختيار المكلف فان تلك الصلوة لها جهتان كما اشار اليهما المص واليهما كونها غصبا او استيلاء على مال الغير ظلما وهاتان الجهتان ليس بينهما تلازم بين الشارع لم يامر بالكون الغصبي بل انما امر بالكون المطلق فالمكلف يقدر على الاتيان بالجهة الاولى من دون الثانية بان يفعل الصلوة في مكان مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى بان يسكن في المغصوب من غير صلوة وعلى الاتيان بهما جميعا بان يفعل الصلوة

نسخه

الصلوة فى الدار المغصوبة فظهر انه لا تلازم بين الجهتين ولهذا الاعتبار ذهب بعضهم الى جواز
اجتماع الوجوب والحرمة وسيبين المص ان بينهما ملازمة باعتبار ان الشارع امر بالكون لعينه
وانه لا يصح اجتماعهما لان الجهتين فى حكم الجهة الواحدة **قوله** فمن حال اجتماعهما ابطلها واوجب
قضاها لان الاولى لها ليس اتيانا بالمامور به لان هذه الصلوة حرام فقط فلا وفاق للقاضى
فانه مع كونه قائلا ببطلانها قائل بانه يسقط عند فعلها القضاء اذ الفرض قد يسقط عنده
بفعل معصية كمن شرب مجننا ثم جن فانه يسقط الفرض **قوله** فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع ان
اراد امتناع الجمع فيه مع اتحاد الجهة فلا نزاع فيه وان اراد امتناعه مع تعددها فهو مثل **قوله**
وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق عين محل النزاع **قوله** اذ الامتناع انما جاء الخ مغالطة لانه
ان اعتبر مع ذلك الشيء اتحاد الجهة فلا نزاع فيه وان اعتبر معه تعددها فالخصم لا يسلم امتناعه
فكيف يسلم امتناع الانفصال فيه واما قوله وذلك اى امتناع اجتماع المتنافيين لا يندفع الا
بتعدد المتعلق فان اراد تعدده بحسب الذات كما هو ظاهر كلامه فممنوع اذ الخصم يقول بانه لا امتناع
مع التعدد بحسب الاعتبار ايضا وان اراد تعدده مطلقا فقوله ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضى
ذلك ممنوع لظهور ان تعدد الجهة يقتضى تعدد المتعلق بحسب الاعتبار لان متعلق الوجوب هو الكون
باعتبار جهة كونه فردا من افراد الصلوة بمعنى ان الجهتين علتان لتعلق الامر والنهى بالكون
المعين والمتحصل لا يراد ان هذا التكليف بالمحال بل بمعنى ان متعلق الوجوب هو ذات الكون مع احدى
جهتيه ومتعلق الحرمة هو ذاته مع الاخرى فيتغاير المتعلقات من هذه الجهة **قوله** بل الوحدة باقية
ان اراد به بقاء الوحدة الذاتية فلا نزاع فيه وان اراد به بقاء الوحدة مطلقا من جميع الجهات
بحيث لا يكون فيه تعدد بحسب الاعتبار ايضا فممنوع **قوله** فانا نقطع بانه مطيع عاص فكذا فيما نحن فيه
مطيع من جهة انه صلوة وعاص من جهة انه غصب **قوله** فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهى
الغصب توضيحه ان متعلق الامر فى الحقيقة هو مطلق الكون الذى هو جزء للصلوة المطلقة اعم من
ان يكون فى الدار المغصوبة او غيرها وكذا متعلق النهى مطلق الكون فى الدار المغصوبة اعم من ان

ان يكون جزء الصلوة ام لا فتعلق كل واحد منهما مفهوم كلي مغاير لمتعلق الآخر وبين هذين

المفهومين عموم من وجه وكل واحد منهما ينفك انفكاكه عن الآخر لكن المكلف اختار جمعهما

في محل مخصوص وهو مادة الاجتماع فذلك المحل ليس واجبا بخصوصه لجواز تركه ولا حراما بخصوصه

بل لاشتماله على ماهية الغصب الذي هو حرام لذاته ففي هذا المحل وان اجتمع متعلقا الامر والنهي لكن لم

يتحدا والمحال هو الثاني دون الاول قوله وذلك لا يخرجهما اي جمعهما باختيار المكلف مع امكان

عدمه لا يخرجهما عن حقيقتهما لانك قد عرفت ان متعلق الامر والنهي مختلفان متغايران والمتغايران

لا يتحدان باختيار المكلف جمعهما في فرد مخصوص قوله فيجد المتعلق بالنصب على سبيل الانكار قوله

ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق اي سواء كان تحصيله في ذلك المكان او في غيره فيكون

شغل المكان في الخياطة ممنوعا عنه فلا يكون المثال المذكور نظير ما نحن فيه اذ هو ما اجتمع

فيه الامر والنهي سلمنا ان شغل المكان ممنوعا عنه لكن متعلق الامر والنهي مختلف لان الشغل ليس

ذاتيا للخياطة فلا يكون مامورا به فلا محذور فيه بخلاف ما نحن فيه فان الكون المخصوص ذاتي

للصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه لكونه فردا من افراد الغصب فلو كانت تلك الصلوة مامورا

بها لزم اجتماع الامر والنهي وانه محال وقد يجاب عن هذا بان الكون وان لم يكن ذاتيا للخياطة لكنه

من لوازمها وشرائطها عقلا فيلزم وجوبه من وجوب الخياطة بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به

كان واجبا مطلقا وح ننقل الكلام الى هذا الكون فنقول هو واجب وحرام من جهتين فاذا جاز

فيه جاز فيما نحن فيه ايضا لعدم الفرق اقول ويمكن دفعه بان مقدمة الشيء ما يتوصل به الى ذلك الشيء

والكون بالنسبة الى الخياطة ليس من هذا القبيل بل من قبيل المقارنات سلمنا ان الكون ذاتي

للخياطة لكن نمنع كون العبد مطيعا لان النهي عن الكون في المكان المخصوص يدل على ان الكون المطلق

في الخياطة غير الكون في ذلك المكان فلا يكون للخياطة في ذلك المكان مامورا بها لانتفاء الكون

المطلق فيها فلا يكون من حاله فيه مطيعا لا يقال هذا التخصيص مما لا يشعر به الامر حين الطلب فالقول به

غير معقول لانا نقول عدم الشعور به لا يضر لان الكلام في امر حاجز وهو حين الامر بالكون في ضمن الصلوة

رنص

الصلوة مثلا عالم بان مراده الكون فى المكان المغصوب لعلمه بنهيه عن الكون فيه قوله الا ان
الكون الذى هو جزء لها قبل الكون عند المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر فى حيز وهو ينقسم الى
الحركة والسكون انقسام الجنس الى انواعه اذ الحركة عبارة عن حصوله فى حيز واحد اكثر من زمان
واحد ومحصل هذا الجواب ان الكون الذى هو جزء لهذه الصلوة الواقعة فى الدار المغصوبة منهى عنه
لانه فرد من افراد ماهية الغصب فلا يجوز ان يكون مامورا به ايضا لامتناع اجتماع المتنافيين
فى موضع واحد اقول قد عرفت ان ذلك جائز باعتبار تعدد الجهات على ان يكون الجهات قيود
المحل المتنافيين فيكون هذا القيد جزء لذلك المقيد كما ترى فى الصلوة فى المسجد واذا جاز اجتماع
الوجوب والندب فى محل واحد جاز اجتماع الوجوب والحرمة ايضا لان الاحكام كلها متضادة
نعم لو كانت الجهات علل لتعلق الاحكام بذلك المحل لامتنع ذلك للزوم اجتماع المتنافيين فى
محل واحد فتامل فانه دقيق جدا قوله وهكذا يقال فى جزء الصلوة فان الكون الخ يريد به ما سبق
من ان الكون المطلق جزء لمطلق الصلوة المامور بها وهذا الكون جزء لهذه الصلوة وهى فرد
من مطلق الصلوة والامر بالمطلق ليس امرا بافراده قوله ولو باعتبار الحصة التى فى ضمنها يريد ان
الامر المتعلق بالماهية الكلية متعلق بافرادها فى الحقيقة سواء قلنا بوجود الكلى الطبيعى فى ضمن الافراد
او قلنا بان وجوده عين وجودها الا انه اقتصر على الاول لانه اخفى وفيه نظر لان الكلى الطبيعى
مطلوب بنفسه والامر به لا يتعلق بجزئى معين كما حقق فى موضع اخر ولو سلم فلا شبهة فى انه لا يتعلق
بجزئى معين بل انما يتعلق بواحد من الجزئيات لا بعينه فمتعلق الوجوب هو الماهية المعروضة للتشخص
ومحل الحرمة خصوص التشخص فلا ضير فيه قوله على اقوال اولها يدل فى العبادات والمعاملات جميعا ثانيها
لا يدل مطلقا ثالثها يدل فى العبادات لا فى المعاملات والمراد بالمعاملات غير العبادات بقرينة المقابلة
فيشمل العقود والايقاعات قوله واختلف القائلون بالدلالة ثم هم القائلون بالمذهب الاول
والثالث فقد جمع منهم المرتضى فى الذريعة والشهيد فى قواعده وشيخنا فى حاشيته على الزبدة والحاجبى
فى المختصرات تلك الدلالة بحسب عرف الشرع لا بحسب عرف اللغة لان الاجزاء لغة عدم الامتثال بالمامور به

او عدم الاسقاط للقضاء لا يحيط بها الواضع اللغة وقال فرقة بدلالة اللغة عليه ايضا شك لا دلالة الشرع
ولم ينقل احد باللغة وضعها دون الشرع قوله دون غيرها مطلقا اي النهي لا يدل على فساد المنهي عنه في غير
العبادات مطلقا لا بحسب الشرع ولا بحسب اللغة قوله فساده بوجهين اولهما الا لا لزم في العبادات شرعها وبعده
وثانيهما عدم الدلالة في المعاملات كلف قوله لنا على اولهما ما حاصله ان تعلق النهي بالعبادة يقتضي
كونها مفسدة وتعلق الامر بها يقتضي كونها مصلحة وهما متضادان فلا يجتمعان فلا يكون اتيانا بالمامور به
فيلزم عدم الامتثال وعدم الخروج عن العهدة وهذا معنى الفساد وفيه نظر لان المراد بتلك
الماهية شانها ان يكون عبادة بان لم يتعلق به الامر كما تعلق به النهي كما هو الظاهر فعلى الاول لا يكون
متعلق النهي عبادة لعدم تعلق الامر به فلا يدل النهي على الفساد اذ الفساد هو عدم موافقة العبادة
لامر الشارع عند المتكلمين وعدم اسقاطها للقضاء عند الفقهاء وعلى الثاني يلزم ان احدهما
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد والمصنف لا يقول بجوازه كما مر على ان تناقض اللوازم يوجب تناقض
الملزومات فيلزم مناقضة الشيء لنفسه وقد يتمثل له توضيحا وتبيينا بمثال وهو ان المصلي لو قرأ غير عربية
في الصلوة فالقراءة منهي عنها فان كان الامر بالقراءة في الصلوة متناولا للعربية لزم اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد وان كان غير متناول فكيف توصف القراءة بكونها عبادة فاسدة بل ليست
بعبادة اصلا نعم قد يوصف الصلوة اذا حصلت قراءة العربية فيها وذلك لا ضرر لا يقال امتناع
اجتماع الامر والنهي انما يكون اذا كان تعلقهما على شيء واحد من جهة واحدة وهما يجوز ان يكون
الجهة متغايرة لانا نقول هذا ايضا لا يجوز على راي المص على انا نقول هذا ايضا لا يجوز لان دلالة
النهي على الفساد مطلقا ممنوع غاية ما في الباب لزوم فساد المنهي عنه من حيث اشتماله على جهة
موجبة للنهي وهذا لا ينافي صحته من حيث اشتماله على جهة موجبة للامر والجواب بان الجهتين ان
تفارقتا كان الامر والنهي متعلقين بشيئين متفارقين لا بشيء واحد وليس كلامنا فيه
وان تلازمتا كانت كل واحدة منهما من ضرورات الاخرى واذا كان كذلك كان تعلق الامر باحدهما
يستلزم تعلقه بالاخرى لان الامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فاذا تعلق النهي باحد الجهتين لزم

لزم ان يكون هناك شيء واحد هو مامور به ومنهي عنه وانه باطل بالاتفاق ليس شيء لان الامر
بالشيء يستلزم الامر بما يتوقف عليه ذلك الشيء لا بما يقارنه ويلازمه كما مر وايضا ليس المامور به
والمنهي عنه نفس الجهتين بل الشيء الذي له هاتان الجهتان فلا يلزم على تقدير عدم تلازمهما
تعلق الامر والنهي بشيئين لا بشيء واحد وثانيهما ان ترجيح مفسدة النهي على مصلحة الامر والحكم بالفساد
ترجيح بلا مرجح لان العكس مثله وقد يجاب باختيار الشق الاول بانه يصدق العبارة على متعلق
النهي عند عدم تعلق الامر به مجازا وهذا القدر يكفي في تحقق الفساد الا ترى ان العبارة في تفسير
الفساد على اي معنى حمل محمولة على المجاز وانت تعلم ان هذا الجواب ينافي ظاهر قوله يراد للمكلف
كما سنعرفه قوله يراد للمكلف بكسر اللام صفة كما ان قوله مفسدة وفيه وفي قوله عدم حصول
الامتثال اشعار بان المراد بالفساد هو المتعارف عند المتكلمين وهذا انما يتصور اذا تعلق
الامر بالمنهي عنه والا فلا معنى للفساد بهذا المعنى كما عرفت قوله ولنا على التاثير اي لنا على دعوى
التاثير وهي ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات لغة وشرعا انه لو دل لكانت تلك الدلالة
اما مطابقة او تضمنا او التزاما ضرورة ان الدلالة اللفظية الوضعية منحصرة فيها وكلها فيما
نحن فيه منتفية اما الاوليان فلان النهي مثل لا تبع انما يدل على طلب ترك البيع وعدم ترتب
الاثر والاثر المقصود منه ليس عينه ولا جزؤه واما الاخيرة فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي
وكلاهما مفقود يدل على فقدانهما انه يجوز عند العقل والعرف ان يقول لا تبع فان بعت عاقبتك
ويترتب عليه احكامه من غير منافاة بين الكلامين وعدم المنافاة عند التصريح بعدم الفساد دليل
بين على عدم اللزوم والا لكان بمثابة انه يقول احكامه مسلوبة عنه وليست بمسلوبة عنه وانه
تناقض لا يقال لو تم هذا لجرى في العبادات ايضا لانا نقول اللزوم العرفي في العبادات متحقق
ضرورة ان عرف الشرع واللغة يفهمون من النهي عن الصلوة ان الاتي بها غير آت بالمامور به
لكونها منهيا عنها بخلاف النهي عن البيع فانهم لا يفهمون منه عدم ترتب احكامه والفرق بين
تفسير الفساد في الموضعين فان عدم كون الاتي بالمنهي عنه اتيا بالمامور به جلي ينبغي ان لا ينكر

متحقق

ومن الثاني لانه في الجواب عن الثاني ان يقال لا نم ان عدم الدلالة على الفساد يستلزم الدلالة على
الصحة بمعنى ترتب الاثر لانه لا تنافي بينهما لجواز خلوها عن كليهما كما هو مذهب جل اهل الاصول سلمنا لكن لا نسلم ان الصحة
بهذا المعنى تدل على وجود الحكمة لان المستدل لما جعل انتفاء الحكمة سببا للدلالة النهي على الفساد بل
انه لو جعل وجودها مترتبا على عدم تلك الدلالة اجاب المص بان انتفاء الحكمة لا يقتضي للفساد
بمعنى انه يتحقق مع عدمه فلا يرد الى الجواب بعدم دلالة الصحة على وجود الحكمة اعتراف بان النهي على
تقديره عدم دلالته على الفساد يدل على الصحة والمص انما قيل به بناء على بحثه وهو ان الاحكام الشرعية
مط وضعية كانت او غيرها مبتنية على حكمة اتفاقا فالحكم بان الصحة غير مستلزمة لها لا يخ من مناقشة
بمعنى ترتب الاثر انما فسرها به لان دلالة الصحة بمعنى حصول الامتثال على وجود الحكمة لا تحقق
المنع كما سيصرح به المص   في الثبوت يتعلق بقوله وجود الحكمة وبظاهر اضافة الدلالة الى
الصحة يعني نفسه   نعم هذا في العبادات معقول لما كان مطلب المستدل مركبا منع مربان دليله على
احد جزئيه وسلم على جزئه الاخر وهو الدلالة على الفساد في العبادات وفيه نظر لان الصحة في
العبادات كما يدل على وجود الحكمة كذلك الصحة في غيرها اذ ترتب الاثر حكم من الاحكام الوضعية
والاحكام الوضعية ايضا مبتنية على الحكمة   اتفاقا فالفرق بينهما لا يخ من تحكم   فان الصحة
فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تفسير الصحة بهذا المعنى انما يصح على مذهب المتكلمين
واما الفقهاء فهي عندهم عبارة عما يسقط معه القضاء   يظهر جواب الاستدلال الى ذلك بان
يقال عدم دلالة النهي في اللغة على سلب الاحكام في العبادات لان النهي عن الشيء يدل لغة ايضا على
ان المكلف غير مريد له فلا يكون الاتي به اتيا بالمامور به فلا يتحقق الامتثال والخروج عن العهدة
ولا نعني بالفساد الا هذا نعم ما ذكرت معقول في غير العبادات لان معنى الفساد فيه عدم ترتب الاثر
والنهي لا يدل عليه   واحتج مثبتوها اشارة الى الحجة للفرقة الثانية وهذه الفرقة مع القول بعدم
التحاد في دعويهم الدلالة على الفساد في غير العبادات لغة وشرعا وللفرقة الاولى في اسناد الدلالة
الى اللغة ايضا   واجاب عنه اولئك اي الفرقة الاولى المستدلين بهذا الدليل على الدلالة في العبادات

في العبادات والمعاملات شرعا **قوله** لما ذكر من الدليل الاول دفع لما يمكن ان يتوهم ان اذا اثبت الدلالة
شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل وتقريره ان الاصالة انما تعتبر اذا لم يعارضها دليل اقوى منها
وقد ذكرنا سابقا ما يدل على عدم الدلالة لغة فان قلت هذا الدليل ما استدل به الحجة على الدلالة شرعا
فلم لم ينقل لما ذكر من دلالته عليه شرعا قلت هذا الدليل بحسب الظاهر يحتمل الدلالة لغة وشرعا فلم يتم
دليلا على عدم الدلالة لغة اينفع الحوالة اليه فان قلت لم لم ينقل لما ذكر من الدليل الدال على تساوي
الحكمين كما فعله بعضهم قلت هذا الدليل يدل على ان الدلالة بحسب العرف **قوله** والحق ما قلناه لما كان
الجواب المذكور ليس بصواب عنده لانه بناء على نفي الدلالة لغة في العبادات ايضا ورده بان
ذلك ليس بحق بل الحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك الاحتجاج لان قول بعض العلماء مع الشارع
والتشاجر ليس باجماع اصلا فلا يجوز التمسك به **قوله** وهم وان اصابوا الى آخره عنده مصيبون
من وجه ومخطئون من وجهين اما الاصابة ففيما ذكر واما الاخطاء ففي التمسك بهذا الدليل
لما عرفت من انه ليس وفي دعوى الدلالة في غير العبادات مطلقا **قوله** ان الامر يقتضي الصحة لغة وشرعا
في العبادات وغيرها ليستفاد ذلك من عمومه منهم **قوله** بلا تفسير بعضهما موافقة العبادة
للامر وثانيهما اسقاط القضاء وفي الاكتفاء بالاجزاء مناقشة لانه لا يشمل الصحة في غير العبادات
لانها عبارة عن ترتب الاحكام **قوله** واجاب الاولون يعني اجاب الاولون وهم القائلون بالفساد
مطلقا شرعا لا لغة بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونحن نقول بمثله في النهي يعني نقول بان النهي
يقتضي الفساد مطلقا شرعا لا لغة وانتم تدعون دلالة النهي على الفساد لغة ايضا متمسكين بدلالة
الامر على الصحة لغة والحال ان دلالة الامر ممنوعة فلا دلالة للنهي مثلها وربما يدفع ذلك الجواب
اولا بان المدعى يثبت به مع ضميمة اصالة عدم النقل وقد عرفت ما فيه من جوابه وثانيا بان هذا
انما يعقل اذا فسر الصحة مطلقا بموافقة امر الشارع وليس كذلك بل هي عبارة عن موافقة الامر في الصحة
عند كل امر هي موافقة امره فعند اهل اللغة هي موافقة امرهم فلا اختصاص لها بالشرع **قوله** واجيب ان
يلزم لما كان الجواب المذكور باطلا عنده لما فيه من اختصاص الصحة بالشرع وقد عرفت بطلانه

ومن منع دلالة النهي على الفساد في العبادات ايضا بحسب اللغة وقد عرفت انه سياتي الجواب عنه

قوله لجواز اشتراكهما في لازم واحد كاشتراك الحاسة بالحرارة والبرودة ودلالة الامر والنهي على الصحة عند

ابي حنيفة والشيباني قوله سلمنا اي سلمنا وجوب احكام المتقابلات لكن لا نم ان ذلك يستلزم كون

النهي مقتضيا للفساد فان حكم الامر انه يقتضي الصحة فهو اعم من اقتضاء عدم الصحة اي الفساد لان

السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول والعام لا يستلزم الخاص وفيه بحث لان المراد

بنقيض الصحة ما يقابلها اي الفساد بقرينة قوله والنهي نقيضه اذ الامر والنهي متقابلان لا نقيضان

فاذا سلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد قوله نعم يلزم ان

لا يقتضي الصحة ومن ثم قيل الاولى ان يجعل هذا دليلا على من ادعى دلالة النهي على الصحة قوله حجة

النافين اشارة الى القول الثاني المستفاد من ثالثها قوله لكان منافيا للتصريح بصحة المنهي عنه لانه

ظاهر يدل على الفساد والتصريح يدل على عدمه قوله لانه يصح اي لغة وشرعا قوله واجيب بمنع الملازمة

وقد يجاب بمنع بطلان اللازم وطريق الجمع ان المستدل ان اراد ان القول بالنهي لا يجتمع مع

التصريح بصحة المنهي عنه فالملازمة ممنوعة وان اراد انه مناقض للتصريح ظاهرا فبطلان اللازم

م وما ذكره لاثباته لا يفيد قوله وان الظاهر غير مراد بعض الصرح عطف على ملازمته قوله ويكون

التصريح قرينة فيما نحن فيه دل النهي ظاهرا على التحريم مع الفساد والتصريح حمله على غير الظاهر

وهو التحريم فقط قوله فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه بظاهره للاصل يبطل

فقولك رايت اسدا يرمي فان اسدا يدل على الحيوان المفترس دلالة ظاهرة والقرينة تدل

على ان المراد به غيره اي الرجل الشجاع فبين القرينة وبين مدلول اسد منافاة بحسب الظاهر وكذلك هنا

فانه لا يدل ظاهرا على الفساد حتى يكون التصريح بالصحة منافيا له والحاصل ان مقصود المستدل

انه لو دل النهي على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا له كما ان يرمي مناقض للاسد مع توجه

الجواب المذكور قوله في غاية الظهور لان الصحة عبارة عن الامتثال بالمامور به والاتي به

ههنا منهي عنه لا مامور به قوله الحق ان للعموم قدم البحث عن العام على الخاص لان الخاص عام

بحث العموم والخصوص

عام مع قيد يخصصه ببعض افراده فالعام مقدم طبعا وقد يحد بانه اللفظ المستغرق لما يصلح
له ويخرج باللفظ الاشارات ونحوها وبالاستغراق المضمرات والنكرة في الاثبات والمراد بالموصول
الجزئيات فيدخل نحو الرجل والرجال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان اللام يبطل معنى الجمعية
فيعود الى استغراق جزئيات الرجل كما يصدق احد في الشرط عند اطلاقه على معنيين لانه
على تقدير جوازه مستغرق للجزئيات كل واحد منهما **قوله** لا صيغة تخصه المراد ان تلك
الصيغة تطلق على كل واحد من افرادها بطريق الحقيقة لا على المجموع من حيث هو هو ويظهر
الفائدة فيما اذا حلف ان لا يصاحب احدا فانه يحنث بصاحبه واحد ولا يعتبر حصول الحنث
بمصاحبة الجميع **قوله** اذا استعمل في غيره كان مجازا فائدة الشرط انهم لا ينكرون اطلاق الصيغة على
العموم بل ينكرون الاختصاص والمراد بالغير الخصوص لا مطلقا **قوله** مشترك اى مشترك لفظي اذ لم يقل
احد بالاشتراك المعنوي هنا **قوله** حقيقة في الخصوص المراد بالخصوص بعض ما تناوله اللفظ وهو
مفهوم شامل لمعان متكثرة فلا يرد عليهم استبعاد تعدد الاوضاع واعلم ان هنا مذهبا رابعا
وهو الوقف ذهب اليه الاشعري في احد قوليه والقاضي ابو بكر ولم يشر اليه المص لعدم الاعتناء به
قوله لنا ان السيد الخ اورد عليه اولا ان القراين الحالية في مثله موجودة وهي ارادة كف
الاذى عن الناس والخصم لا ينكر العموم بحسب القراين وثانيا ان اصالة عدم النقل والدليل لا يتم
بدونها معارضة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة والاستعمال في الخصوص مما لا ينكر ويمكن الجواب
عن الاول بان المعقول نفس اللفظ مجردا عن ملاحظة جميع القراين يفيد ذلك وفيه شيء وعن الثاني
بان اصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك وعدم تعدد الوضع فبقي اصالة النقل سالمة
عن المعارض **قوله** واما بطلان اللازم اعترض عليه ولده المحقق بان كون مقاصد اهل اللغة
في امثال ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه قرينة على حمل المؤكد على العموم اذ لو حمل على
الخصوص يبقى معه الاشتباه ثم قال قدس الله سره لو رد هذا عند عرضه عليه **قوله** وقد سبق

في احتجاج

مسألة في الاحتجاج على ان الامر مشترك لفظا بين الوجوب والندب لعله **قوله** اذ هو فرض الاشتراك

فيه نظر لان الجواب يتم بدون هذا التعليل اذ بعد تحقق التبادر في العموم لا منع كون اللفظ
في الخصوص حقيقة حتى يدفع ذلك بهذا التعليل اللهم الا ان يقال مقصوده بيان ان العموم هو
المتبادر فيكون اللفظ حقيقة فيه واستعماله في الخصوص اعم من الحقيقة والمجاز فيرجح المجاز لان
المجاز خير من الاشتراك هذا وقد يجاب عن اصل التعليل بان كون الاصل في الاستعمال الحقيقة
معارض بان الاصل عدم الاشتراك ولا حاجة الى التمسك بالتبادر قوله ومن الثاني منع الخ اي
يمكن الجواب عنه ايضا بمنع عدم كفاية الاحاد في اثبات مدلولات الالفاظ وقد مر مثله قوله
فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك عورض ذلك بان جعله حقيقة
في الخصوص موجب لعدم جميع الحقائق المحتملة بحته وجعله حقيقة في العموم موجب لعدم شمول جميع
الحقائق المحتملة بحته اذ المراد بالخصوص مفهوم البعض الشامل لكل واحد من الاقسام بطريق البدل
دون الجمع والا لكان عاما وهو لم يقل به فجعله للعموم اولى من جعله للخصوص واعلم ان
هذا يؤول الى الاحتياط الذي سيذكره المص قوله وهو وارد على سبيل المبالغة اي هذا المثل
وارد على سبيل المبالغة في تخصيص العمومات والحاق القليل وهو العموم بالعدم لان النادر كالمعدوم
والظاهر من هذا المثل يقتضي كون ما يدعى فيه العموم حقيقة في الاغلب وهو الخصوص مجازا في الاقل
وهو العموم تقليلا للمجاز الذي هو خلاف الاصل وانما حمله على المبالغة اذ لو حمل على ظاهره لم يصدق
يكون كل عام مخصوصا لورود عليه اولا ان صدق هذا المثل يستلزم كذبه وثانيا ان شيئا من
العمومات اما ان يكون باقيا على عمومه او لا وعلى التقديرين يلزم كذبه وثالثا انه اما
كاذب او غير مفيد لان عمومه ان كان باقيا لزم الاول والا لزم الثاني لانه لا نزاع في تخصيص بعض
العمومات ولم يثبت بذلك ان الخصوص اغلب ليكون اللفظ حقيقة فيه ورابعا انه يستلزم ان
يكون العموم معدوما لا مغلوبا فكان قوله والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
فاسدا بل وجب عليه ان يقول والظاهر انه حقيقة فيما استعمل فيه دائما وفيما لم يستعمل فيه اصلا
واما على ما حمله فلا يرد شيء لان محصله انه عام مخصوص اريد به تخصيص اكثر العمومات قوله امثا

اما الجواب عن الاول فبان اثبات اللغة بالترجيح لان اللفظ فى اللغة يحتمل ان يكون للخصوص
فترجيح الخصوص بما ذكر اثبات للغة بالرأى وترجيح مبقى الارادة على جزم وانه باطل لان اللغة انما
تثبت بالنقل والتبادر واعترض بان اثبات كون اللفظ للعموم فى اللغة باصالة عدم النقل اذا
ثبت ذلك عرفا اثبات للغة بالترجيح ايضا والا فما الفرق واجيب بان الفرق بينهما ان العرف والعرب
ولغة العرب واحد او فيما يثبت فيه النقل فاصالة عدم النقل ليست لاثبات اللغة بل لان ذلك اثبات
للغة بالترجيح بل للدفع احتمال يتوجه على هذا المقام من جواز النقل فيفيد الاصل قوله وهذا لانه
من نظر لان هذا انما يتم فى صورة الايجاب والنهى نحو اكرم العالم ولا تكرم الجاهل فان
المكلف لو حمله على الخصوص وترك اكرام بعض العالم او اكرم بعض الجاهل اضاع بعض ما دخل
تحت العموم وخالف الامر والنهى فيأثم واما فى صورة الاباحة فالامر بالعكس نحو كل الطعام فان
الحمل على العموم قد يفضى الى تناول الحرام فيأثم والحمل على الخصوص فى الاباحة اولى والامر فيه سهل
لان المستدل يدعى الكلية وهى ترتفع بذلك قوله واما عن الاخير هذا الجواب معارضة يعنى ان
دليلكم وان دل على ان اللفظ حقيقة فى الخصوص لكن لنا ما يدل على انه حقيقة فى العموم فان
احتياج اخراج بعض الافراد الى التخصيص بمخصص كالاستثناء بحيث لولا ذلك المخصص لفهم منه الكل
ظاهر فى انه للعموم حقيقة وللخصوص مجازا اذ لو كان بالعكس لكان فهم الكل متوقفا على القرينة
دون البعض لا يقال الاحتياج المخصوص الذى هو مدلول الصيغة حقيقة عند الخصم اعنى مفهوم البعض
فهو القدر المشترك بين جميع الابعاض المعينة الى القرينة ممنوع كيف ودعوى الاحتياج فيه دعوى
الشارع فيه نعم المحتاج اليها هو ارادة كل واحد من الابعاض المعينة واما القدر المشترك فيفهم
منه بلا قرينة لانا نقول المستفاد من المثل الذى هو دليلهم ان اكثر ما يدعى فيه العموم مستعمل فى
مخصصات معينة وذلك لا يدل على المعنى وما يوجب ان العام يبقى على عمومه فيما عدا المخرج الا ترى
ان قولك اكرم العلماء الا زيدا يدل على ان المراد بهم ما سوى زيد لا البعض من حيث هو وان
تحقق فى ضمن الاول قوله على ان ظهوره كونها حقيقة هذا نقض تفصيلى اى لا نم ان اللفظ اذا

غلبة معنى كان حقيقة فيه وانما يكون ذلك لو لم يقم دليل على كونه حقيقة في المطلوب وقد بينا
قيام الدليل عليه **قوله** الجمع المعرف بالاداة سواء كان جمع سلامة او تكسير او جمع قلة او كثرة ومثله الجمع
المضاف وفي هذا المقام نظر لان الجمع المعرف حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق
كما هو المقرر في علم المعاني فادعاء انه حقيقة في الاستغراق لا يخلو عن اشكال اللهم الا ان يقال قوله
في صدد البحث للعموم وصيغه بخصوصه وفي هذا المقام يقبل العموم يشعر بان المراد بالعموم ما يستفاد من
اللفظ وهو ظاهر فيه سواء كانت الاستفادة مستندة الى الوضع او لا فليتامل وقال الشهيد الثاني
ويتفرع على عمومه امور منها عدم جواز الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بعدم دخول النار لانه ثبت
وتواتر الاخبار بان منهم من يدخلها ومنها وجوب الصرف الى الجميع لو اوصى للفقراء وربما فصلوا بان
الفقراء ان كانوا محصورين وجب الصرف الى الجميع والا فالى ثلثة لان العموم غير مراد ومنها وجوب
صوم ايام العمر ان حلف ليصومن الايام وقيل بوجوب ثلثة نظرا الى عدم الانحصار **قوله** ولا نعرف
في ذلك مخالفا من الاصحاب ولذلك نزل الاستدلال عليه واستدل المحقق اولا بانه يؤكد بما يقتضي
العموم في قولك جاء القوم كلهم ورايت المشركين كلهم فلو لم يكن الاول للاستغراق لم يكن الثاني
تاكيدا وثانيا بان قولك رايت رجالا لا يفيد الجمع فاذا دخلت عليه اللام فان افادت الجمع ايضا
لم يكن ثمة فايدة فلا بد من افادة الاستغراق والا لخرجت اللام عن كونها فايدة وفيهما نظر اما
في الاول فلانه يجوز ان يكون الثاني لكون المقصود به رفع الاشتباه قرينة على ارادة العموم
اذ لو ابقى على الخصوص بقي الاشتباه بحاله واما في الثاني فلان النكرة انما يدل على مسماها
واللام لا يفيد الا تعريفه فلا يكون ثمة استغراق ولا يلزم تجردها عن الفايدة **قوله** بعض من
لا يعتد به منهم ذهب ابو هاشم الجبائي الى عدم عمومه **قوله** واما المفرد المعرف اي بلام الجنس لان
النزاع انما هو فيه لا في المعرف بلام الاستغراق فانه للعموم قطعا **قوله** واشار المحقق والعلامة
استدل العلامة اولا بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وثانيا بعدم جواز تاكيده بما يؤكد به الجمع
فلا يقال جاءني الرجل كلهم ولو كان للعموم لصح كما صح جاءني الرجال كلهم الجواب ان التوكيد فانه في

فانه في الادلة والشارب القطعي مفقود في الاخير قوله لنا عدم تبادر العموم من دون المخصص يدعي ان
المفرد المعرف حقيقة فيه والتبادر من لوازمها فلو ان يعارض في ذلك بالنقل قوله وهو منتف قطعا
اشارة الى ان كل واحد من الملازمة وبطلان اللازم ضروري وفيه نظر لان دعوى الضرورة
في بطلان اللازم دعوى الضرورة في محل النزاع فهي مردودة بعدم السماع نعم لا يصح الاستثناء فيما اذا دلت
القرينة على عدم عمومه كما في صورة العهد فلا نزاع فيه وربما يمنع الملازمة ايضا بانه قد تقرر في
في بحث الاوامر ان المصدر المضاف يفيد العموم لصحة الاستثناء مع انه لا يعرض للاطراد وهو يدل على
الاكتفاء بالصحة مطلقا سواء وقع او لا وسواء اطرد او لم يطرد ويتفرع على هذه المسألة امور منها
جواز بيع كل ما ينتفع به حتى يظهر دليل على خلافه لقوله تعالى واحل الله البيع ومنها دخول السبت الاول
وما بعده الى اخر العمر لو قال لوكيله بع يوم السبت ومنها توقف الاستحقاق على قراءة جميع القرآن
لو قال اذا قرأت القرآن فلك كذا ومنها كل ماء بلغ كرا لم يحمل النجاسة لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا
لم ينجسه شيء وقد يستفاد العموم في هذا من وجه اخر قوله احدهما جواز وصفه بالجمع فلو لم يكن عاما
لكان المراد به واحدا ويستحيل توصيفه بالعدد قوله وذلك لان مدلول العام كل فرد فيه نظر من
وجهين اما اولا فلان الدلالة على كل فرد يتضمن الدلالة على جميع الافراد فبهذا الاعتبار صح
توصيفه بالجمع واما ثانيا فلانه لم يستدل مستدل في جواز وصفه بالجمع بالنقل من اهل اللغة فلعله
لم يثبت هذا النقل فالجواب بهذا وان ثبت فليحمل الجمع هنا على عموم الاجزاء مجازا بقرينة اشتراط توافق
الوصف للموصوف والقول بان بينهما بون بعيد بعد الاعتراف بثبوته بعيد لا يقال كما يجوز حمل الجمع
على عموم الاجزاء مجازا كذلك يجوز حمل المفرد على العموم مجازا فلا يثبت المدعى لانا نقول مدلول الجمع
مجموع الافراد ومدلول المفرد كل فرد وبينهما بون بعيد قوله وعن الثاني بانه مجاز لعدم اطراده
الظاهر انه معارضة يعني ان لنا ان نحمله على العموم مجازا بقرينة الاستثناء لا حقيقة لعدم اطراده
وفيه نظر لانه ان اراد به عدم تحقق الاطراد في الجنس المعرف فهو مسلم لكنه غير محل النزاع وان اراد
به عدم تحققه في المعرف مطلقا فممنوع ولكن لا يبعد ان يكون عدم الاطراد منشأه عدم اطراد اللازم

في الجنس اذ قد يكون للعهد قوله وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه اذ التحقيق ان الجمع المعرف كالمفرد
عموم باعتبار شمول الاحاد فهو نحو لا احب الظالمين ينتقلون الى العدم محتملة لحد من الطلبة ابتداء
من غير خطور الجمع ببالهم وقد تابع في شرح التلخيص حيث قال الجمع المحلى باللام يشمل الافراد كلها مثل المفرد
كما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا
القبيل نحو اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين
وما هي من الظالمين ببعيد الى غير ذلك فان قلت المص رفع الجواب عن الدليل الاول على الجنسية فكانه
معترف بصحة مدلوله وانه ينافي ما ذهب اليه من عدم العموم قلت ما سيصرح به في الجواب عن الثاني
من انه لا نزاع في كون المفرد المعرف للعموم حقيقة في بعض الموارد جواب عن الاول ايضا على ان له
ان يقول لا توصيف المفرد المعرف بالجمع لا يدل على انه للعموم حقيقة لجواز ان يكون للعموم مجازا بقرينة
الوصف ثم انه لما كان الجمع عنده بمنزلة المفرد في شمول الاحاد لم يرد ان بين مدلوليهما بون بعيد
قوله واما الثاني فلان نظائره لما اقام المستدل دليلا على ان المفرد المعرف يجيء للعموم حقيقة وانكر
المجيب ذلك وحكم بانه مجاز فيه قال المص لا وجه لانكار المجيب لانه لا نزاع في ان المفرد المعرف
هل يفيد الاستغراق حقيقة ام لا فالجواب ان الدليل لم يقم على محل النزاع بل على غيره ولك ان
تقول لما كان النزاع في المعرف بلام الجنس دون الاستغراق كان غرض المجيب دعوى المجازية في الجنسية
دون الاستغراقية فجوابه يؤول الى جواب المص فليتامل قوله لكن ارادة البعض منافي الحكمة فيقتضي عدم
جواز الاجمال كما ترى قوله نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا لان الاقل داخل في جميع الاقسام لا
فالحكم ثابت له قطعا وبقي ما سواه على حكم الشك فلا يراد الا لقرينة قوله فاذا حملناه على
الجمع فقد حملناه على جميع حقائقه الى ان يرد عليه اولا ان صحة ارادة جميع الحقائق من المنكر الذي
يقصد به واحد منها ممنوع وثانيا ان بناء هذا الكلام على ان الجمع المنكر موضوع لكل واحد من المجموع
وانه مشترك بينهما لفظا وليس كذلك بل هو موضوع للقدر المشترك بينهما وهو في كل واحد منها مجاز
وثالثا ان مراتب الافراد غير متناهية فلا يمكن فرض مرتبة مستغرقة لجميعها اذ كل مرتبة تفرض يتصور

فيتصور فوقها مرتبة اخرى والا لزم ان يكون غير المتناهي متناهيا الجواب عن الاول ان امتناع
ارادة جميع الحقايق انما هو اذا لوحظ كل واحد منها بخصوص الفردية اما اذا لوحظ كل واحد منها
بخصوص الفردية اما اذا لوحظ من حيث انه جزئي لفرد فلا وعن الثاني ان مراده بجميع حقايقه جميع
الافراد التي هو حقيقة في كل واحد منها لكونه من افراد الموضوع له لا نفسه وعن الثالث ان مراده
انا اذا حملنا الجمع على مفهوم باعتبار صدقه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه في المعنى من الجمع
المفهوم الصادق على الجمع فيتناول من قبيل تناول الكلي لجزئياته لا تناول الكل لاجزائه وكذا الحال
في تناول الكلي لجزئيات غير متناهية قوله اما اولا فبالمعارضة اي بل الاحتياج الى البيان في الكل اشد
من الاحتياج الى البيان في الاقل لان الاقل معلوم الارادة في الجملة ولا يخفى عليك ان ما ذكره
الشيخ من الحكمة لحمل المنكر على العموم نظير ما ذكره المصنف في عموم المفرد المعرف وهذه المعارضة تجري فيه
ايضا وذلك بان يقال لو اراد العموم في المفرد المعرف لبينه ولما لم يتبينه علم انه ليس بمراد فالفرق
بينهما لا يخلو عن اشكال قوله وفيه نظر لان هذه القرينة غير مانعة عن ارادة الكل لعدم المنافاة
بين ارادة الاقل وارادة الكل ومراد الشيخ من القرينة المانعة ازيد ولها احتمال حمله على الكل
وترك الشيخ عن القرينة باق وهو مناط دليله فان قلت يمكن توجيه النظر بان تعلق الارادة بالاقل
غير مقطوع به بل هو مثل الكل في عدم العلم بالتعلق لان تعلقها به باعتبار كونه ملحوظا بخصوصه
منتف قطعا وباعتبار ملاحظته في ضمن الكل كذلك لانه تابع لتعلقها بالكل وهو غير معلوم قلنا تعلق
الارادة بالاقل معلوم لا باعتبار هذا وحده ولا باعتبار ذلك وحده بل بالوجه الاعم معلوم قطعا
قوله فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة الى ان قال لانا اذا حملناه على الجمع فقد حملناه على جميع
حقايقه وانما يكون كذلك لو كان له حقايق وهو مم اذ لا حقيقة له انما القدر المشترك بين المجموع
فلا دلالة له على خصوص احدهما الا بالقرينة لا يقال مراد المستدل ان تلك المجموع حقايق لا من حيث
ان الجمع موضوع لها بل من حيث انها من افراد الموضوع له وهو القدر المشترك لانا نقول هذا التوجيه
لا يدفع الجواب لان مقصود المجيب ليس مجرد المناقشة في ان اطلاق الجمع على المجموع من باب الحقيقة

بل مقصوده انه موضوع للقدر المشترك يصدق على الجمع كما هو المدعى لم يكن بدون القرينة والملازمة على
الجمع مع القرينة لجواز نفي مراده اتفاقا على انه لو كان مراد المستدل هذا لكان ما ذكره اثباتا
للغة بالترجيح لانه اثبت كون اللفظ حقيقة في الكل دون غيره من المجموع لكونه متضمنا لها واما اذا
كان مراده ان اللفظ في كل مرتبة حقيقة باعتبار وصفها وانه اذا اطلق كان عاما مستعملا في الكل
لا مشتملا على غيره فلا يكون اثباتا للغة بالترجيح بل تعيينا لبعض الحقائق على البعض بالترجيح ولا ضير فيه
قوله ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل واحد منهما لا نسلم انه اذا كان الجمع حقيقة في كل واحد منهما ومجازا
في ان الجمع احد حقائقه وهو مشتمل على غيره فالحمل عليه اولى كما ذكره المستدل لانا نقول جواز ترجيح
بعض حقائق المشترك على بعض آخر بمجرد ذلك ممنوع ولو سلم فانما يكون ذلك لو لم يكن لذلك البعض
الاخر رجحان من وجه آخر كما فيما نحن فيه فان الاقل لكونه متيقن الارادة اولى بالارادة من الجمع
قوله اقل مرتبة صيغة الجمع الثلثة على الاصح اشار بذكر الصيغة الى ان النزاع في نحو رجال ومسلمين
وضربوا لا في المركب من ج م ع كما سيصرح به فانه يطلق على الاثنين اتفاقا ولا في نحو نحن وانا
فانه للمتكلم مع الغير ان كان واحدا بل ربما يطلق على الواحد تعظيما ثم القايلون بهذا القول اختلفوا
فيما دون الثلثة فقيل يطلق على الاثنين مجازا وهو المشهور ونقل عن الشافعي وابي حنيفة انه لا يطلق
عليهما اصلا لا حقيقة ولا مجازا وقيل يطلق على الواحد ايضا نقل ذلك عن الامام قال في البرهان
ولكن الرد الى الواحد ابعد من الرد الى الاثنين وربما يرجح قوله بان باب المجاز واسع والعلاقة
بين الكل والجزء ظاهر قوله لنا انه يتبادر الخ استدلال على ما هو المختار عنده من ان صيغة الجمع حقيقة
في الثلثة وما فوقها ومجاز في الاثنين والضمير في قوله ومنه يعود الى الاثنين باعتبار المذكور او هذا
اللفظ وقوله لما هو تعليل لقوله ومنه واشارة الى اثبات الجزء الثاني من مدعاه قوله فان كان له اخوة
يغير لام الموروث الثلث ولا يحجب الثلثان هذا اذا لم يكن له اخوة واما فلها السدس لان الاخوة
يحجب الام عن الثلث والمراد بالاخوة هنا الاثنان لانهما يحجبان ايضا اجماعا والاصل في الاطلاق
الحقيقة قوله الاثنان فما فوقهما جماعة صريح في ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة حيث

حتى يساوي فيهما من الزائد عليهما في هذا الحكم قوله والجواب عن الاول الخ حاصله ان المراد بالجمع
في الاية ثلثة فما فوقها وحجب الاخوين للام عن الثلث مستفاد من نص او اجماع لا من الاية ومع
غيرها بعد تسليم انه لا يلزم من حجب الثلثة عدم حجب الاثنين ولئن سلمنا استفادة حجب الاخوين من
الاية لعلنا نجوز ان يكون استعمال الاخوة فيهما من باب التجوز لقرينة كالاجماع والنص وغيرهما
على ان الاطلاق انما يدل على الحقيقة اذا لم يكن دليل على خلافها وقد دللنا عليه قوله
بل هو ان مراد معهما تغليبا للحاضر على الغائب بل المشهور الكل عند الحضرة الاحدية قوله لا في
ج م ع فان المركب من هذه الحروف يطلق على الاثنين اتفاقا كما صرح به المحققون منهم الامدي
وابن الحاجب في المختصر الكبير والشرح وذلك ان الجمع في اللغة ضم شيء الى شيء وهو يتحقق بالاثنين فصاعدا
وقد يجاب عن الاستدلال بان الحديث محمول على بيان انعقاد الجماعة بالاثنين وحصول فضلها
بهما في الصلوة او في السفر على اختلاف التفسيرين كما ذكره الشيخ الاذرعي والقاضي في المنهاج
قوله ما وضع لخطاب المشافهة وهو الخطاب الوارد بصيغة التخاطب مثل افعلوا الخير واقيموا الصلوة
ونحوهما قوله لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب فيه اشارة الى امرين احدهما ان النزاع
في دلالة الصيغة حقيقة على العموم والشمول للمتاخرين اذ لا نزاع في جواز حملها على العموم مجازا
لان المجاز باب واسع وثانيهما ان الموجودين في زمن الخطاب داخلون فيه وان لم يكونوا حاضرين
في مهبط الوحي ومنهم من جعلهم كالمعدومين في عدم الدخول قوله بدليل اخر كالضرورة والاجماع
فان مشاركة المعدومين للموجودين في الحكم المستفاد من الخطاب امر ضروري اتفق عليه الامة
قوله وهو قول اصحابنا هذه العبارة كعبارة التهذيب يشعر بان علمائنا اجمعوا على عدم العمومية
فان ثبت هذا فذاك والا ففيه كلام ستعرفه قوله واكثر اهل الخلاف نقل هذا من اصحاب
الشافعي وابي حنيفة قوله وذهب قوم منهم نسب هذا القول الى الحنابلة قيل هذا القول غريب
وقال قطب المحققين ذكره في الكتب المشهورة ان الحق ان عموم الخطاب وشموله لمن بعدهم معلوم بالضرورة
من دين محمد صلى الله عليه واله وهو قريب قوله لا يتناول المعدومين يا ايها الناس الخ وجه ذلك ان الخطاب

بالناس يستدعي كون المخاطب انسانا والمعدوم لا يتصف بالانسانية فلا يخاطب به وفيه نظر اما
اولا فلقوله تعالى كن فيكون حيث تعلق خطابه بالمعدوم لاستحالة تحصيل الحاصل واما ثانيا فلانه
ان تم ذلك لا يخص خطاب البشر فلا يتم فخطابه سبحانه لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين
عنده سواء ومما يؤيد ذلك قوله تعالى الست بربكم والقول بان الخطاب هنا تعلق بالمثال مشترك والجواب
بان خطابه سبحانه لما كان مقرونا بتبليغ الرسول كان من لوازمه اشتراط وجود المخاطبين لا في نفسه
فان التبليغ انما يكون بذلك الخطاب على ما هو في نفس الامر فاذا كان الخطاب عاما وجب ان
يكون التبليغ ايضا عاما وامتناع تعلق خطاب الرسول نفسه بالمعدومين لا ينافي تعلق خطاب الله
من حيث التبليغ بهم واما ثالثا فلانه لو سلم امتناع تعلق الخطاب بالمعدومين فقط فلا نم امتناع
تعلقه بالموجودين والمعدومين معا على سبيل التغليب فخطاب يا ايها الناس يجوز ان يكون
شاملا للمعدومين على وجه التغليب مثله شايع في اللسان فصيح عند ارباب البيان فان قلت التغليب
مجاز والنزاع انما هو في التناول بحسب الحقيقة قلت هذا حق ولكن المستدل ليس لها كيزها بدينه
ولا يصح ايضا قول المستدل ان شمول الحكم للمعدومين بدليل اخر غير الخطاب قوله والا كان مكابرة
اي انكار عدم جواز ذلك القول يعني القول بجواز خطاب المعدومين او المعدومين مع الموجودين
حقيقة بيا ايها الناس مكابرة قوله وايضا فان الصبي والمجنون الى اخره هذا الدليل على نهج النقض
بالاولوية تقريره ان الخطاب اذا لم يتناول الصبي والمجنون مع وجود بعض شرايط توجهه كالوجود
والاتصاف بالانسانية فيهما فعدم تناوله للمعدوم اجدر لان انتفاء شرايط توجه الخطاب
ابعد والجامع عدم الفهم والتمييز الجواب ان العلة في الاصل يجوز ان يكون عدم التمييز المقرون بالجنون
او الصباوة اي مجموعهما فعلى هذا لم يتحقق في الفرع واما الجواب بمنع الحكم في الاصل والقول بان
كل واحد منهما داخل تحت الخطاب غاية ما انه خص بالاجماع وهو لا يلزم عدم التناول بل يؤيده فبعيد
جدا بل مكابرة قطعا لان القول بان نحو يا ايها الناس اعبدوا او يا ايها الذين امنوا متناول
للصبي والمجنون لا يخفى فساده على ذوي الابصار قوله احدهما لو لم يكن الرسول عليه السلام مخاطبا لمن بعده

بعده لم يكن مرسلا اليه قال في الحاشية ان قيل هذه الخطابات من الله والرسول مبلغ قلنا لما كان
الرسول هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين فكانه هو المخاطب لهم ولو اردنا سياق الدليل على ان
يكون المخاطب هو الله تعالى لقلنا لو لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلا اليهم لان معنى
ارساله اليهم ان يقال له بلغهم ما خاطبتهم به **قوله** بالنسبة اليه اى الى من بعده فلا يكون الرسول
مرسلا اليه **قوله** فبالاجماع لم يتمسك بالنص مثل وما ارسلناك الا كافة للناس وبعثت الى الاسود
والاحمر لان الخصم لا يسلم شموله للمعدومين **قوله** من بعد الصحابة بيان لاهل الاعصار لا للعلماء
لانه ربما يدعى احتجاج الصحابة ايضا **قوله** والجواب اما عن الاول فلحصول تبليغ الاحكام لا يجب
ان يكون بخطاب المشافهة بل قد يكون كافيا في الموجودين وقد يكون بغيره من الدلائل والامارات
الدالة على ان حكمهم حكم الموجودين والحق ان هذا التفصيل بمذهب اهل الخلاف انسب لا يقولون
بوجود معصوم من آل محمد صلى الله عليه وآله يقوم مقامه ويبلغ الى امته احكامه واما على مذهب الفرقة الناجية
فهو بعيد ومما يدل عليه ما رواه في الكافي في تفسير قوله تعالى واوحى الى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ ان
المراد بمن بلغ الائمة عليهم السلم والمعنى ويتذكر به من بلغ لان هذا التفسير يفيد ان المشافهة شرط
في محل مخاطب سواء كان الرسول او القائمون مقامه **قوله** واما عن الثاني اعني احتجاج العلماء
على من بعد الصحابة باثبات احكام الخطابات انا ما لجواز ان يستند بدليل خارج كالاجماع والقرائن
الدالين على مشاركة غير الصحابة لهم في الاحكام وقد علم هذا بان المستفاد من سياق تقصى على
الوجه المنقول هو ان الاحتجاج انما هو بنفس الخطاب لا بامر خارج عنه نعم هو من الاحتمالات البعيدة
التي لا يدفع الظنيات **قوله** حتى يبقى واحد قال في الحاشية ادعى في النهاية الاتفاق على جواز التخصيص
الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف فيما عداها ولم اقف على موافق له في ذلك
بل في كلام بعض المحققين تحقيق بما ينافيه انتهى ونقل عن القفال ان انتهاء التخصيص في الجمع مطلقا الى
ثلثة وفي غيره الى الواحد وعن بعضهم انه في الجمع المعرف الى ثلثة وفي غيره الى الواحد **قوله** لا بد من بقاء
جمع تقرب من مدلول العام وذلك بان يكون الباقي اكثر من النصف قيل لا يتصور ذلك الا فيما كان

عدد افراد العام محصورا وهو ليس ببعيد لانه لا يمتنع الاطلاع على ما فوق النصف في المحصور كما اذا
قلت اكرم الرجال الا فلانا وفلانا فاذا عددت عشرة مثلا فانه يعلم ان الباقي اكثر من الخارج قطعا
قوله ولنا القطع بقبح قول القائل الخ اي لنا على الدعوى الاولى واما الدعوى الثانية فلم يتعرض لها
لان وجودها معلوم او للاكتفاء بما سلمه الخصم واعترافه بانه حق ولكن ليس محل النزاع
وفي لفظ القطع اشعار بان الحكم المذكور ضروري وان ما ذكره تنبيه لا دليل وانت تعلم انه لا دلالة
فيما ذكره على ان الباقي يجب ان يكون اكثر من نصف الكل الا ان يكون المقصود ابطال مذهب الخصم
قوله ولا كلما ايضا لو اريد النصف او الاقل منه قليلا فلا يتم الخ قوله لكان تخصيصه اي لكان ذلك
الامتناع لتخصيصه لان الفرض عدم مانع اخر وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص لتحقق علة الامتناع فيه
قوله فالاكثر اي التي الحقيقة من الاقل يمكن ان يقال نقض ارادة الاقل فيعارضه فتساقطا لا يقال
اثر النقض سقط عند ارادة العموم فكذا عند ارادة ما يقوم مقامه اعني الاكثر لانا نقول سقوط
اثره عند ارادة الحقيقة لا يقتضي سقوطه عند ارادة المجاز قوله لا امتناع ارادة الاقل لا يقال
اذا كانت ارادة الاكثر مجازا كانت ارادة الاقل ممتنعة لوجوب حمل اللفظ على احتمال الراجح لانا نقول
النزاع انما هو في انه هل يجوز استعمال العام في الاقل المرجوح مع قرينة مخصصة ام لا وما ذكرتم انما
يدل على امتناع ارادته عند عدم تلك القرينة ولا نزاع فيه قوله لكنها ليست اجزاء له ورد عليه بان
هذا انما يتم في غير الجمع المعرف كالنكرة في سياق النفي والموصول واسم الشرط ونحوها واما في الجمع المعرف
فلا لان الواحد جزء له واجيب بان هذا مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان عموم الجمع المعرف باعتبار
افراده لا الاحاد لا باعتبار جزئياته من الجموع فعموم الجمع المعرف كعموم المفرد في شموله لكل واحد
فان قلت المراد بالجمع هو الاجزاء دون الجزئيات لو كان للعموم واما لو كان للخصوص فالمراد به
هو الجزئيات دون الاجزاء لانه قد يكون للعموم خصوصية لا توجد في الخصوص قلنا كان المراد
منه عند اخراج البعض هو الاحاد فكذا بعده لان الاصل بقاء ما كان على ما كان وايضا نعلم قطعا
ان الباقي والمخرج يكونان من جنس واحد فاذا كان الخارج هو الاحاد كان الباقي ايضا كذلك

قوله

قوله واما هو علاقة المشابهة فيكون من قبيل الاستعارة لا المجاز المرسل والحصر لجواز ان يكون
العلاقة وهى علاقة للعام والخاص فلا يتمسك بها المستدل لم يرد عليه ذلك قوله استعارة من لفظه
هكذا وقع عبارة الفصل وقيل الظم للفظة الا ان يجعل الاستعارة متضمنة لمعنى الكناية قوله وتبقى
معنى العموم ملحوظا فيه اصلا اى لا بجميع الافراد ولا بعضها اما الاول فظاهر واما الثانى فلان ملحوظ
الخصوص فرع ملاحظة العموم واذا انتفى الاصل انتفى الفرع قطعا وفيه اشعار بان الصيغة المذكورة
موضوعة للعموم لكن العموم غير ملحوظ اصلا وربما يقال ان هذه ليست من صيغ العموم اصلا ولكن
هذه العبارة لا يمكن حمل قوله وليس من التعميم والتخصيص فى شيء ايماء الى هذا القول قوله والامر
عندنا سهل فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر العدل فلا يثبت
به حكم كذا نقل عنه قوله بل هو للبعض الخارجى اه لام التعريف اما اشارة الى حصة معينة من حقيقة
وهو العهد الخارجى او الى نفس الحقيقة من حيث هى وهو للجنس او باعتبار الوجود مع وجود قرينة البعضية
وهو للعهد الذهنى او مع عدمها وهو الاستغراق والتعريف هنا ليس للاول لعدم العهد الخارجى ولا للثانى
لان الاكل لا يتعلق بنفس الماهية الكلية من حيث هى ولا للرابع وهو ظاهر فتعين ان يكون للثالث اعنى
الفرد الموجود فى الخارج المطابق للماهية المعهودة فى الذهن اما لصدقها عليه او لانه نفسها بعد رفع
المشخصات وتلك الماهية هى القدر المخصوص من الخبز والماء المقرران يوكل ويشرب عادة فقوله بل
هو للبعض اشارة الى ذلك الفرد الموجود من الماهية وقوله للمعهود الذهنى اشارة الى الماهية المقررة فى
الذهن وقوله اى الخبز والماء تفسير لتلك الماهية وتحقيق لعهديتها فى الذهن وهو قوله ما
معلوم اشارة الى ان ليس المراد مطلق الماكول والمشروب بمعنى اقل ما يصدق عليه اسم بل المراد هو المعلوم
المعلوم كونه ماكولا ومشروبا فقد ظهر ان التعريف هنا لفرد موجود فى الخارج من تلك الماهية المقررة
فى الذهن ولهذا القدر تم الجواب لان تعريف العهد الذهنى ليس من تخصيص العموم فى شيء الا انه
اوضح المقصود وشبهه بالعهد الخارجى فانه ليس من تخصيص العموم قطعا حيث قال فعاصل الامر اه
توضيحه ان هذا الفرد الخارجى المطابق للمعهود الذهنى الذى اطلق عليه المعرف باللام مماثل لواحد معين

فى الخارج مقصود من بين افراد معهودة فيه فى قولنا ادخل السوق مثلا حيث يراد سوق معين
من بين اسواق معلومة معهودة بسبب اعتبار دخول المخاطب للمعاملة والمماثلة بينهما فى ان الجنبة
معلومة والمراد فرد منها كما ان الاسواق معلومة والمراد واحد منها كما لا اثر فى تعدد الاسواق
واتحاد الجنبة فكان العهد الخارجى ليس من تخصيص العموم كالعهد الذهنى هذا وقد نقل وليّ الحق
عنه ان المقصود من حاصل الاجزاء لما كان من المقرران المقصود بالعهد الذهنى هو الماهية
مع فرد ما غير معين وبالخارجى هو الماهية مع فرد معين وفى المثال المذكور ليس المراد فرد معينا شخصا
ليكون عهدا خارجيا محضا ولا فردا مبهما ليكون عهدا ذهنيا محضا بل المراد به العهد الخارجى اذا الحق
على موجود معين من بين معهودات خارجية كالمثال المذكور له جهتا التعيين والابهام وذلك
لا يخرج كلا منهما من العهدية ووجه الاحتياج الى هذا التقرير ان الغرض المطلوب هنا ليس هو الامر
بانه اكل الخبز المعين اى الفرد المشخص ولا انه اكل خبزا ما يعنى اقل ما يصدق عليه بل الغرض انه اكل مقدارا
ما من بين معلومات فهو من حيث كونه مقدارا معلوما للعهد الخارجى لكن لما كان مبهما بين معلومات
اشبه الذهنى ومثله لا يخرجه عن ذلك **قوله** من حيث هو احترازا عن الجمع المعرف والمضاف فانهما عامان
باعتبار التعريف والاضافة **قوله** ولم يقم دليل على تلازم حكمهما الا دليل المستدل اجرى الدليل فى الجمع
المخصص وتلازم الحكمين مع ظاهر لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فان كان الاثنان اقل
الجمع جاز انتهاء التخصيص اليهما والا فالى الثلاثة ثم يثبت الحكم فيما عداه بما هو الشرط من انه لا قائل
بالفصل لانا نقول لا يلزم من جواز استعمال ما ليس بعام كالجمع المنكر فى الاثنين او الثلاثة جواز استعمال
ما هو عام فيهما بل الحق عند المحققين ان عموم الجمع باعتبار الاجزاء دون الجزئيات فلا فرق
بين عمومه وعموم المفرد **قوله** فهو مجاز مطلقا اى سواء كان الباقى منحصرا او غير منحصر وسواء كان المخصص
مستقلا او غير مستقل **قوله** من شرط او صفة او استثناء او غاية انما كان هذه الامور غير مستقلة
لاحتياج الشرط الى المشروط والصفة الى الموصوف والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا
قوله من سمع او عقل قيل المراد بالمخصص العقلى ما عدا السمع فيندرج فيه الحقيقى كما فى قوله واوتيت من كل شىء

من كل شيء **قوله** لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كاف الكل لكان مشتركا بينهما اورد عليه العضد ان ثبوت

الملازمة يتوقف على كون العام مستعملا في الخصوص مرادا به الباقي وليس كذلك بل العام مستعمل في

العموم والمراد به الشمول والمخصص يفيد اخراج بعض جزئياته ثم يسند الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد

به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من المجموع لا من العام وحده فلا يلزم الاشتراك

مثلا قولك اكرم الرجال العلماء بمنزلة قولك اكرم الرجال من علمت من صفتهم انهم علماء فالعلم ان كان موجودا

في الجميع كان الموصول بدل الكل والعلم صفة غير مخصصة فكان عاما مخصوصا وان كان مختصا ببعضهم

كان الموصول بدل البعض والعلم صفة مخصصة فكان الموصول اذا كان بدل البعض لم يكن الجميع

مرادا به البعض بل المراد به الجميع كما اذا كان العلم صفة مخصصة لم يكن المراد بالموصوف بعضه بل

المراد به جميع جزئياته دون الصفة المخصصة بمنزلة لفظ البعض فكانك قلت اكرم جميع الرجال علمائهم

وهذا مثل ما يقال في المستثنى منه ان المستثنى منه يراد به العموم والمستثنى يراد به الخصوص واداة الاستثناء

يراد بها الاخراج والاسناد الى ما بقي بعد الاستثناء **قوله** بيان الملازمة انه يعني بحث فيما اذا كان اللفظ

موضوعا للعموم مع لو اطلق على البعض حقيقة لكان ذلك اما باعتبار انه موضوع له ايضا او باعتبار انه

عين الكل او باعتبار انه يصدق عليه الكل والاخيران باطلان اما الاول منهما فلان المفهوم من

البعض مخالف للمفهوم من الكل واما الثاني فلان مفهوم الكل لا يصدق على البعض فتعين الاول

فيلزم ان يكون مشتركا لفظيا بينهما قيل ظاهر هذا الدليل يقتضي ان يكون اطلاق العام على الخاص

من باب اطلاق الكل على الجزء وقد سبق انه ليس كذلك وانه من باب اطلاق الكلي على الجزئي واجيب بانه

ليس المراد من كونه موضوعا للعموم انه موضوع لكل فرد من غير اختصاص لبعض دون اخر فلو اطلق

على فرد مخصوص مجردا عن ملاحظة فرد اخر كان مجازا والا لزم منه ان يكون استعماله في الصيغة

المجموعية مجازا ايضا قد التزموه **قوله** ان الغرض منع في مثل ذلك اي فيما لا يكون مشتركا لفظيا بين

العام والخاص وفيه اشارة الى ان المقصود ابطال قول من ذهب الى ان الصيغة مختصة بالعموم وانها

تطلق على الباقي حقيقة فلا يرد ان بطلان الاشتراك اللفظي ليس بضروري ولا متفق عليه

اذ القول به موجود فلا يتم هذا الدليل **قوله** احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق

قبل منع كون تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص حقيقة بل هو مجاز لانه من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء

وهذا ليس بشيء لانك قد عرفت انفا ان اللفظ ليس موضوعا للهيئة المجموعية بل لكل فرد فلا كل ولا جزء هنا

قوله انما طرء عدم تناول الغير وهذا الذي طرء لا تاثير له في تصييره مجازا لان الواضع لم يتعرض لشرط

انضمام الغير وعدمه وعدم التعرض اعم من تعرض العدم او الوجود **قوله** والثاني انه يسبق الى توضيحه

ان الباقي بنفسه مجردا عن ملاحظة القرينة يسبق الى الفهم والقرينة تنفي احتمال الغير الى العموم وذلك

اي سبق الباقي بنفسه وعدم سبق غيره دليل الحقيقة في اللفظ في الباقي حقيقة فقوله اذ مع القرينة لا

لا يحتمل غيره علة لكون الباقي سابقا بنفسه لا بانضمام القرينة وتحقيقه ان القرينة من شانها نفي احتمال

الغير ولا مدخل لها في سبق الباقي الى سبقه انما هو بنفسه وقوله ذلك للاشارة الى سبق الباقي المذكور

صريحا او الى عدم سبق غيره المعلوم التزاما والاول اظهر لفظا والثاني انسب معنى اذ دليل الحقيقة عدم

سبق غيرها لا سبقها والا لا نتقض بالمشترك فان السبق مفقود فيه مع كونه حقيقة في كل معنييه ثم

هذا الدليل على ما قررناه لا يرد عليه ان كون اللفظ مع القرينة حقيقة في البعض يرفع جميع المجازات

اذ ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله لسبقه وبدونها حقيقة في غيره

قوله والجواب عن الاول انا نمنع لقوله والتناول باق توضيحه ان تناول اللفظ الباقي وارادته

قبل التخصيص وهو الذي كان على سبيل الحقيقة انما كان مع تناول الغير وارادته ايضا بالفعل و

وتناوله له بعد التخصيص ملحوظ بانفراده غير منضم مع ارادة غيره وهذا التناول مغاير للتناول

الاول بالضرورة وبطل بان هذا ينفي الاول وبقيض ذلك كون اللفظ مستعملا في غير ما وضع

له فقد ظهر مما ذكرنا ان المراد بقوله انما كان مع غيره انه انما كان مع تناول غيره وارادته بالفعل

وليس المراد به مع صلوح تناوله ومجرد احتماله لذلك ليرد ان استعماله في الباقي بخصوصه بعد التخصيص

يقتضي انتفاء صلوحه للغير ولا يلزم منه ان يكون مجازا في الباقي والا دخل المشترك فانه صالح لكل

واحد من معانيه قبل القرينة وبعدها لا يصلح لبعضها فيلزم ان يكون مجازا في الباقي وهو باطل

باطل اتفاقا قلنا انه لو اريد هذا لكان الفرق بين العام والمشترك واضحا اذ المشترك صلاحيته ليست
بحسب الوضع بل بحسب الاستعمال بخلاف العام فانه وضع للصلاحية فاذا اشتق صلاحيته بالحصص
تحقق الاستعمال في غيرها وضع له بخلاف المشترك **قوله** واعترض بان عدم تناوله الى آخره اعترض بان
عدم تناول اللفظ للغير بعد التخصيص او تناوله له قبله لا يغير صفة تناوله للباقي والحاصل ان
تناوله للباقي الذي كان على سبيل الحقيقة باق على التقديرين لان عدم التناول للغير لا يوثر في
تناوله ولا يوجب فيه قصورا فيجاب بان تناوله لما بقي الذي كان حقيقة هو تناوله في ضمن الكل
اجمالا واما تناوله له بخصوصه فلم يكن متصفا بكونه على الحقيقة اصلا **قوله** وجوابه الحاصله
ان التناول ليس موجبا لكون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص اذ التناول اعم من ان يكون
بطريق الحقيقة او المجاز والعام لا يقتضي خاصا معينا فلا يستلزم بقائه بعد التخصيص كونه حقيقة
فيه بل الموجب له هو استعماله في الكل الذي يكون ذلك الباقي بعضا منه واللفظ بعد التخصيص مستعمل
في الباقي بخصوصه فلا يكون حقيقة فيه بل مجازا والظاهر ان هذا الجواب يتعلق بقوله لا يغير صفة
تناوله ومحصوله ان اللازم من ذلك بقاء التناول بعد التخصيص واما ان ذلك التناول
موجب لكون اللفظ حقيقة في الباقي فلا لانه فرع لكونه موجبا له قبله وانه ممنوع بل الموجب له هو
الاستعمال في الكل وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يمكن ان يجعل جوابا عن اصل الدليل **قوله**
والقول بانه كان متناولا مجرد عبارة كانه جواب عن سوال مقدر تقريره ان التناول
اذا كان باقيا له بعد التخصيص كما ذكره المعترض وكان التناول قبله حقيقة كما ذكره المستدل فكيف
يكون التناول بعده مجازا وتقرير الجواب ان في القول بان التناول للباقي حقيقة قبل التخصيص
مساهلة في العبارة والمراد ان التناول له بحسب الحقيقة الناشئة من استعمال اللفظ في الكل الذي
يكون الباقي بعضه وانما احتجنا الى ذلك التاويل لان الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة
اللفظ دون التناول الذي هو امر معنوي **قوله** ودعوى الثاني بالمنع من السبق اي المنع من سبق الباقي
بخصوصه فلا يرد انه اذا سلم سبق العموم لا معنى لمنع سبق الباقي لانه احد جزئيات العموم وكذا يفعل

سبق العموم الا سبق جزئياته باسرها وذلك لان سبق العموم انما يستلزم سبق الباقي على انه بعض منه
لا على خصوصه قوله وانما يتبادر مع القرينة اي انما يتبادر الباقي بخصوصه مع القرينة المانعة
عن ارادة الجميع فتلك القرينة كما ان لها تاثيرا في عدم ارادة الخارج كذلك لها تاثير في ارادة الباقي
بخصوصه قوله وهو دليل المجاز اي سبق العموم عند عدم قرينة خصوص الباقي دليل على ان اللفظ مجاز
فيه لان سبق الغير من علامات المجاز قوله كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ ما ذكره المصنف وهو
قوله صيغ العموم حقيقة هو كذا صيغ لفظ العموم لا صيغ نفس الخصوصية المبحوث عنها بل معناها استغراقها
لجميع ما يتناوله لكن لما كان لفظ العام يطلق على تلك الصيغ توهم ان ذلك معناها فاشتبه عليه العارض
بالمعروض واجرى حكم العارض على المعروض وهو سهو بين لان المطلق العارض اعني العموم مجاز متكرر
في مخصوص حقيقة لا يستلزم ان يكون المطلق المعروض اعني الصيغة عليه مع كونه بعضه لا قائما به
الحقيقة ايضا قوله لو كان التقييد بما لا يستقل توجيه لو كان العام المخصص بما لا يستقل مجازا لكان
كل لفظ ركب مع آخر ووضع المجموع المركب لمعنى مغاير لمعناه قبل التركيب مجازا وذلك لان نحو مسلمون فان مسلما
وضع لمن قام به الاسلام ولا يدل مسلم وحده على جزء المعنى فضلا عن ان يكون مجازا بل المجموع مسلمون
دال على مجموع المعنى ونحو المسلم فان مسلما وحده موضوع لفرد ما وضع لام الجنس والعهد موضوع للحقيقة
المشار اليها من حيث هي او من حيث وجودها في ضمن شخص معين وليس في مسلم وحده دلالة على شيء بل
الدال هو المجموع ونحو الف سنة الا خمسين عاما فان الف سنة نص في معناه ولا يجوز فيه والمجموع المركب
من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء لما بقي بعد الاستثناء واعترض بان الاستثناء عند هذا
القائل مقيس لا مقيس عليه كما علم من تصريح المصنف هنا وفي اول الباب عند نقل مذهبه فكان الواجب ان
لا يذكر في جانب المقيس عليه واجيب بانه النزاع في العام المخصص بالاستثناء لا في المقيد بالاستثناء مطلقا سواء
الاعداد ليست عامة فلهذا صح جعله مقيسا عليه قوله موضع وفاق من الخصم ايضا قائل بان الف سنة
بل كله وقع الاستثناء منه مستعمل في معناه والمجموع من حيث هو مستعمل في الباقي بعد الاستثناء بلا
معه وانما اراد قوله من الخصم لئلا يرد عليه ان الوفاق في ذلك لا يكفي والقول بان العشرة في عشرة الا

يعني ان الخصم

الا انه مستعمل في البعض مجازا والا فرينة مشهور قوله بيان الملازمة توضيحه ان كل واحد من مسلم
في مسلمون والمسلم والف سنة يفيد تقييدا هو كالجزء له وهو ضمير الجمع واللام التعريف والاستثناء
ونحوها وبواسطته المعنى وهو الجماعة والجنس او العهد والستمائة وخمسون وهذا غيرها وضع له او انه
وهي بدونه اي تلك المذكورات بدون القيد لما نقلت عنه وهو المعنى الاول وبعده لما نقلت
اليه وهو المعنى الثاني ولا يحتمل الاول فقد جعلتم ذلك التقييد بقيد موجبا للتجوز في المقيس وهو المقيد
بالوصف ونحوه فالقول بعدم التجوز في المقيس عليه وهو مسلمون ونحوه فرق بين المتساويين
وهو تحكم قوله والجواب ان وجه الفرق لا يخفى الجواب ان شيئا مما ذكرتم ليس مثل العام المخصوص
بغير المستقل بل بينهما فرق ووجه الفرق ظاهر الى اخر ما ذكره المصنف قيل الاولى في الجواب ان يقال
لا نم ان كل زيادة يوجب التجوز بل الزيادة الموجبة له هي ما يخرج العام الى الخاص كالمسلمين في الرجال
المسلمين فانه قرينة دالة على صرف العام عن معناه الاصلي وما ذكرتم من الزيادة ليست كذلك واما كان
هذا الجواب محل كلام لانه يرد على قوله المسلم يعد في العرف كلمة واحدة انه ان اريد بالعرف العرف العام فقد
يدعى عدم الفرق فيه بين المعرف باللام والمقيد بالشرط والصفة ونحوهما وان اريد به العرف الخاص
فمع الاشكال فلا يتم الدليل وفيه نظر لان كون المسلم كلمة واحدة بحسب العرف دون نحو الطوال
لا يقدم على انكاره الا مكابر ثم ان المستدل انما حكم الزيادة المذكورة مع العام للزيادة المذكورة
مع غيره بالقياس فكانه لم نفرق بين الزيادتين بابداء الفرق لا يندفع المنع المذكور قوله فان الواو في مسلمون
يعني ان الواو في مسلمون ليست بكلمة بل هي علامة تعريف بها ان مسلمون جمع بوضع الواضع له كما ان الالف
ضارب والواو مضروب ليست بكلمة بل هي علامة تعريف بها ان ضاربا بالفاعل ومضروبا بالمفعول بوضع
الواضع فمجموع مسلمون لفظ واحد وضع لجماعة متصفة بالاسلام بخلاف ما نحن فيه فان الرجال وضع للعموم
والمسلمون وضع لما مر فاذا اجمل الثاني وصفا للاول وقيل الرجال المسلمون خرج عن الاول بعض
افراده وهو غير المسلم فلم يبق على موضوعه فلا يكون حقيقة وعليه فقس ليظهر لك وجه قوله وكذا
ما ذكرنا في هذه الصور الثلث تحقق في العام المخصوص قوله على تقدير تسليمه اشارة الى ان الحكم بكون البعض

العشرة الا ستة الا خمسين عاما فيقتضيه لانه ذهب طائفة الى ان كل عدد وقع مستثنى منه يراد به الباقي
مجازا فيقال العشرة مجاز عن ستة او خمسين بقرينة الاستثناء في بطلان اللازم بالنسبة اليه غير
مسلم ولو سلم فلان الحكم فيه مبني على ان المراد بالعشرة تمام المدلول الحقيقي واستثناء البعض انما وقع
قبل اسناد الحكم اليه فهو انما اخرج عن الحكم لا عن الارادة والجمع من حيث هو موضوع لما هو محل الحكم
قوله لا شيء مما ذكرناه وهو كون الجموع كلمة واحدة وكون المراد بالمستثنى منه تمام مدلوله ووقوع
الاخراج منه قبل الاسناد والحكم يعني ليس شيء من هذين الامرين يتحقق في العام المخصوص اما الاول فلظهور
ان كلا من العام والمخصص ممتاز عن الاخر وكلمة برأسه واما الثاني فلان تخصيص الاول بعض افراده فيكون
الاول مجازا في الباقي واما الثالث فلان المفروض ارادة بعض افراد العام منه لا تمامها كما في العشرة فيكون
العام مجازا دون العشرة وفيه نظر لان هذا مبني على الفرق بين الاستثناء من العام والاستثناء
من العدد بان المراد بالعدد تمام مدلوله وبالعام بعضه وهو باطل لان كل من ادعى ان المراد بالعدد
المستثنى منه تمام مدلوله وبالعام بعضه وهو باطل لان كل من ادعى ان المراد بالعدد المستثنى منه
كذلك والمستدل يقول لو كان العام مجازا لكان العدد مجازا لعدم الفرق وهذا معنى قول المص وكيف
يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات ممنوع قطعا واعلم ان المراد بالصور الثلث هو مسلمون
ومسلم والعشرة الا خمسين عاما وهذه فهذه مجازات اشارة اليها وقوله ولان المفروض
عطف على قوله لظهور الامتياز والمعطوف عليه بيان لعدم تحقق ما ذكر في الصورتين الاوليين في العام
المخصوص والمعطوف بيان لعدم تحقق ما ذكر في الصورة الاخيرة فيه كما اشرنا اليه **قوله** لا يخرجه عن الحجية
ايماء الى الدليل المشهور على حجيته وهو ان العام قبل التخصيص حجة في الزائد وفي الباقي بالاتفاق فيكون
بعده حجة في الباقي لان الاصل بقاء الثابت لولا المعارض ولم يوجد ومن ادعاه يحتاج الى اثباته ثم
ان حجيته في الباقي ظنية ويشير به قوله فيما بعد ذلك دليل ظهوره في الباقي وعند اكثر الحنفية قطعية
ان خص بغير مستقل معين والا فظنية **قوله** ان لم يكن المخصص مجملا اذ لو كان مجملا نحو واحلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم ونحو هذا العام مخصوص لم يكن حجة لان اي بعض فرض يحتمل ان يكون هو المخرج

الحاجب فلا يحصل الظن بالباقي وقد نقل الشهيد في قواعده الاجماع على ذلك عن جماعة منهم الآمدي
ثم قال وربما نقل عن بعضهم انه يعمل به الى ان يبقى واحد ولا يخفى بعده قوله مطلقا الظاهر من سياق
الكلام حيث قابله بالتفصيل انه متعلق بقوله لا يخرجه عن الحجية يعني ان العام حجة في الباقي سواء كان
التخصيص بالمتصل او بغيره وسواء كان جمعا او غيره ويحتمل ان يكون متعلقا بقوله مجملا بقرينة ذكره
مجملا يعني ان العام المخصص بالمجمل ليس بحجة سواء كان المخصص المجمل مستقلا او غير مستقل وسواء كان
مجملا من وجه ومبينا من وجه آخر كقولهم اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فانه مبين فيمن عدا
اليهود من المشركين ومجمل في اليهود وفيه رد على التفصيل الذي ذكره بعض العامة وهو ان
المخصص المجمل ان كان غير مستقل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم ليس بحجة وان كان مستقلا عقليا
نحو الرجال في الدار حيث يعلم عقلا ان كل فرد من افراد الرجل ليس فيها او لفظيا فالعام حجة ظنية
في الباقي والفرق بينهما ان غير المستقل بمنزلة جزء للعام او وصف قائم به فيسري جهالته اليه فيحتاج الى
البيان بخلاف المستقل فان جهالته لا يسري اليه ولا يخفى فساد ذلك الوجه لان عدم سراية جهالة
المستقل ممنوع لان كل فرد يحتمل ان يكون هو الخارج فكيف يحصل الظن ببقاء هذا الفرد دون
غيره وفيه ايضا رد على من ذهب الى ان المخصص بالمجمل من كل وجه ليس بحجة بخلاف المخصص بمجمل من وجه
دون وجه آخر فانه حجة قوله ثم قال بعد ما ذكره اتى بالمثالين احدهما للمنفصل والآخر للمتصل قوله
عد في العرف عاصيا اذا ثبت ذلك في العرف ثبت في اللغة لان الاصل عدم النقل قوله وذلك دليل
ظهوره في الباقي شموله للباقي على نحو شموله للكل قبل التخصيص فكان المطلوب قبله هو كل فرد بحيث
لو اتى بفرد دون آخر عد مطيعا على الاول وعاصيا على الثاني دون المجموع من حيث هو كل والمطلوب
بعده هو كل فرد من البواقي بحيث لو اتى بواحد دون آخر عد مطيعا على الاول وعاصيا على الآخر
فعلى هذا قوله فيمن وقع النص على اخراجه يراد به انه من جميع الباقي وبعضه دون الجميع فقط
لان ذلك يقتضي ان يكون الآتي بالواحد مستحقا للذم وانه باطل قوله وسائر ما تحته من المراتب
مجازاته هذا بناء على ان العام المخصص مجاز ثم الظاهر من هذا الكلام وما بعده حيث قال وعام

الباقي احد المجازات ان لفظ العام اذا اريد به موضعه الوضعي اعني العموم كان لكل واحد من تلك
المراتب على ان يكون كل واحد منها معنى مجازيا له وانما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال ان يكون المفهوم
كل واحد من تلك المراتب من افراده معناه المجازي وذلك بان يكون المقصود منه بعد التخصيص مفهوم
الباقي وهذا المفهوم يصدق على كل واحد من تلك المراتب ففي الاول كان العام بعد التخصيص مجازات
وعلى الثاني كان له معنى مجازي له افراد متعددة وعلى التقديرين كانت نسبته اليها على نحو واحد
فيكون مجازا فيها قوله ومن هذا اي من جعل عدم ارادة الحقيقة مع تعدد المجازات دليلا على عدم
الحجية يظهر حجة المفصل لا يبقى المذكور نفسه حجة المفصل لانا نقول هو حجة لاحد طرفي مدعاه وهو ان
المخصوص بالمنفصل ليس حجة والحجة لجزئه الاخر يستنبط منه قوله اذا كانت المجازات متساوية هذا جواب
عما يستفاد من ظاهر كلام المستدل واما الجواب عن الاحتمال الذي اشرنا اليه فالتقرير انها كانت افراد
المجاز متساوية قوله فان الباقي اقرب الى الاستغراق الى قوله من غير جهة التخصيص دليل على كون
بعض المجازات فيما نحن فيه اقرب الى الحقيقة وعلى وجود ما يدل على ارادته توضيحه ان كل الباقي اقرب
الى الحقيقة اعني الاستغراق من غيره وما ذكرناه من ان اخراج بعض الباقي من الحكم يورث دفعا
دليل على ان التخصيص قرينة ظاهرة على ارادة كله وايضا الحكيم ينبغي ان لا يطلق اللفظ على
معنى مجازي بدون القرينة والمفروض انه لا قرينة هنا الا سوى التخصيص فلو لم يكن التخصيص قرينة
لارادة الباقي لكان ذلك منافيا للحكمة اورد عليه اولا ان كون الباقي اقرب الى الحقيقة معارض
بكون الاقل متيقن الارادة على جميع التقادير فيسقط اعتبار هذين الوصفين من الطرفين
لتعارضهما فصار الوسط والطرفان متساوية في الارادة فلم يزل الاجمال وثانيا ان دعوى اللزوم
المذكور دعوى في محل النزاع ولو فرض ثبوته فلعله مستفاد من غير التخصيص واما التخصيص فلا يفيد
الا ان اللفظ مستعمل في غير معناه الحقيقي وذلك مثل القرينة في قولنا رايت اسدا في الحمام فانها
انما يدل على انه ليس المراد من الاسد الحيوان المخصوص واما تعيين المراد من كونه زيدا او عمرا
فموكول الى قرينة اخرى لا يبقى الفرق بين الاسد وما نحن فيه فان الاسد يطلق على هذا وذاك

وذلك بطريق البلاغة فهو في ذلك كالنكرة بخلاف ما نحن فيه فان الملاء قد علم الباقي بطريق الشمول الا ان
انتفت قرينة تعيين بعض الباقي وجب الحمل على جميعه بقرينة التخصيص لانا نقول استعمال العام المخصص الباقي
ايضا من قبيل استعمال الكلي في جزئياته فهو والاسد في ذلك سواء وثالثا انا لا نم ان الحكيم لا يستعمل
اللفظ في معنى مجازي بدون قرينة بعد نفيه لارادة الحقيقة وسيجيء تصريح المص بجوازه وكفى الشاهد
قوله نعم واصل لكم لعينه الانعام الا ما يتلى عليكم على ان عدم جوازه لا يقتضي عدم جواز الاجمال
في كلام الحكيم نعم لا يجوزه لك في وقت الحاجة قوله فيجب الحمل على ذلك البعض جواب اما اي اذ ثبت
ان بعض المجازات اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه وجب حمل العام المخصص عليه وسقط
ما ذكرتموه من انه مجمل فيها قوله ان لم يكن المحتج لها انما قيد به لان المحتج لها لو راى جواز التجاوز
في التخصيص الى الواحد لم يكن اقل الجمع عنده مقطوعا به على جميع التقادير قوله بان اقل الجمع هو المتحقق
هذا انما يتمشى اذا كان العام من صيغ العموم وكان عمومها باعتبار الافراد واما اذا كان
مفردا او كان جمعا وكان عمومه باعتبار الاجزاء فلا قوله واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يتضيق
في الطلب فان وجد المخصص بعد الاستقصاء وجب العمل بها بتقضيه والا عمل بالعام ثم الحكم المتعلق
به ان كان موسعا وجب طلب المخصص في اول وقته وان كان مضيقا وجب الطلب قبله من باب المقدمة
واعلم ان ابواب الاحكام وابواب الاخبار وابحاث منضبطة مذكورة مفصلة فان علمائنا رضوان الله
عليهم اجمعين جعلوا ما يتعلق بالطهارة من الايات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا
اخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجدنا عاما في باب لم نجد مخصصه في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز
العمل بذلك العام بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب اخر لجواز ان يكون مذكورا فيها بخصوص المناسبة
ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذا لا بد من تتبع كلام الفقهاء ليحصل الظن
بعدم وجود الاجماع قوله واكثر ذلك الجمع من المحققين منهم الغزالي والامدي وابن الحاجب قوله
لنقل جماعة الى لا يبقى هذا دليل على وجود الخلاف في احد المقامين فلا يتم التقريب لانا نقول المنقول
هو الاجماع على ذلك الجمع من المحققين وهم معترفون بوقوع الخلاف في المقام الاخر قوله ان مراده فتامله

اى القايل بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص **قوله** جزما الظاهر انه قيد للاعتقاد ويحتمل ان يكون
للوجوب وهو على التقديرين دعوى بلا دليل **قوله** والا تغير الاعتقاد اى وان لم يتبين المخصص
تغير اعتقاد عمومه ويعمل بالخصوص **قوله** عن ذلك القايل الظاهر انه اشارة الى القايل بجواز التمسك
قبل البحث عن المخصص ويحتمل ان يكون اشارة الى القايل الاول **قوله** فالاقوى عندنا الخ معناه مركب
من امرين احدهما عدم جواز العمل بعام قبل البحث عن المخصص وثانيهما وجوب البحث حتى يحصل الظن
القوى بانتفائه وقوله لنا دليل على الجزء الاول وقوله وانما اكتفينا دليل على الجزء الثاني **قوله**
والتخصيص كيفية في الدلالة فلا نزاع فيه وان اراد ان التخصيص المحتمل كاف في وجوب البحث عند اهل الكلام
وللخصم ان يقول كيفية الدلالة هنا العموم فيجب على المجتهد التمسك به **قوله** فصار احتمال ثبوته مساويا
لاحتمال عدمه ان قلت شيوع التخصيص وغلبة وقوعه يفيد ان ثبوته راجح من احتمال عدمه فلم حكم
المصنف بتساويهما قلت غلبة وقوعه قد عارضها اصالة الحقيقة فصار وقوعه وعدمه متساويا
على ان ذلك يكفي في الاستدلال ولا حاجة الى التمسك بالرجحان **قوله** فتامل قال في الحاشية
الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه
لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد ظهر ترجيح هذا الاحتمال
باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة حيث قال في بيان وجوبه في الاستدلال بالعام استقصاء
البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز وليس بشيء
لانه [illegible] [illegible] اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقد يعترض به **قوله** فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا
فان قلت هذا مناف لما سبق من الحكم بالمساواة بين العموم وعدمه قبل البحث قلت لا منافاة لان
الراجح له درجة التساوي مع زيادة ففي السابق نظر الى درجة التساوي لانها يكفي في الاستدلال
كما عرفت وهنا نظر الى الزيادة ايضا لانها ادخل في المقصود في حصول الفرق بين العام والحقيقة
قوله فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق ان قلت لم لم يكن الالفاظ اكثرها المجازات كما
يقتضيه مقابلته بالعمومات مع تحقق الفرق بين العام والحقيقة على هذا التقدير قلت هذا

هذا الفرق لا يكفي فيما هو بصدده من عدم وجوب طلب المجاز في العمل بالحقائق لاحتمال كون
الحقائق مساوية للمجازات مع صحة طلب المجاز كما يجب طلب المخصص على ما مر في دليل الفقهاء **قوله** واحتج شارح
القطع بانه لكان المسئلة اي اورد عليه سلطان المحققين بان هذا يدل على ان تحصيل القطع ممكن
ولا يدل على اشتراطه واجاب بانه اذا امكن وجب لما عرفت من انه لا يجوز العمل بالظن مع امكان القطع
وانه رد لمن انكر امكانه **قوله** لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب له دليلا اي لبين المراد منه
لظهورها اذ الحكيم لا يحمل اللفظ على المجاز بدون نصب قرينة عليه **قوله** ثم يجد ما يمنع به من حكمه
لا يقال حصول الاعتقاد القطعي عند كثرة البحث مع عدم الوجدان لا ينافي زوال القطع بعد الوجدان
غاية ما في الباب ان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والمشترط لا يعلم مطابقته لانا نقول المشترط
لا يجعلها حيث جعل عدم الوجدان دليلا على عدم الوجود في نفس الامر وجوده يبطل قطعها **قوله**
قوله اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها عمم محل النزاع من وجهين احدهما ان
ذلك المتعدد اعم من ان يكون بعضها معطوفا على البعض ولا والعطف على تقدير وجوده اعم من ان
يكون بالواو او بالفاء او ثم وهذا مذهب الامام الرازي في المحصول والآمدي اعتبر التعاطف بالواو
وتبعه في ذلك جمع من الاصوليين واما التعاطف بالفاء او ثم فليس كذلك لدلالتهما على الاختصاص
بالاخير والقاضي ابو بكر واتباعه اعتبروا التعاطف مطلقا وثانيهما ان ذلك المتعدد اعم من ان يكون
جملا او غيرها وفي كلام بعضهم تقييدات المخصص في المفردات يعود الى الجميع اتفاقا **قوله** وصح عوده
الى كل واحد احتراز عما لم يصح فانه مختص بالاخير نحو اكرم العلماء ودار الناس الا الجهال **قوله** كان
الاخير مخصوصا قطعا يظهر ذلك بالنظر الى المذاهب الآتية لانه يظهر منه ان تخصيصه للاخير متفق
عليه والنزاع انما وقع في غيره نعم لو قيل باختصاص المخصص بالاول فقط لم يكن الثاني مخصوصا
ولكن لم يقل به احد ولا يظهر له معنى **قوله** فنقول مذهب عموم مذهب الشافعية الى رجوعه الى الجميع وفسره
البعض بكل واحد **قوله** وقال الاخرون القائل ابو حنيفة واتباعه **قوله** وقيل بالوقف ذهب اليه
الغزالي والقاضي واتباعهما في قوله بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين اي في رجوعه الى الكل

او الى الاخير اشارة الى ان المراد بالوقف هنا هو الوقف في تعيين الوضع لا في تعيين المراد على تقدير

بالوضع لهما كما هو مذهب السيد ولا في الحكم مطلقا فان الاخير مخصوص قطعا بل التوقف في الحكم انما هو في

الاول فقط **قوله** فيتوقف الى ظهور القرينة اي فيتوقف في تعيين المراد بخصوصه من الاستثناء الى ظهور

القرينة وهذا لا ينافي الحكم بكون الاخير مخصوصا قطعا لان الحكم بكون الاخير مخصوصا ليس

من اجل ان الاخير مراد بخصوصه بل من اجل ان الحكم ثابت له على جميع التقادير ولا يقدح في ذلك

كون الاخير غير معلوم الارادة بخصوصه كما لا يخفى **قوله** وهذا ان القولان موافقان للقول بظهور

عوده الى الاخيرة في تخصيصها به لا في جميع الاحكام لان الاخيرة مخصوصة على كل حال من حالي عوده

الى الجميع او الى الاخيرة او على كل حال من الاحوال الثلثة اعني ظهور عوده الى الاخيرة والوقف

والاشتراك وانما قلنا لا في جميع الاحكام ليندفع الايراد الذي اورده بعض المحققين من ان القول الثاني

يحكم بالعموم في غير الاخيرة ابقاء للفظ على ظاهره بخلاف هذين القولين فالحكم بتوافقهم محل تامل

قوله ثم يظهر ثمرة الخلاف اي يظهر لا فرق بين الاقوال الثلثة في الحكم والفرق بينهما من وجه اخر

وهو ان استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع هل هو حقيقة او مجاز فعلى القول الثاني مجاز لان

الاستثناء اي الاخراج من الجميع هل هو حقيقة او مجاز على هذا القول موضوع للاخراج من الاخيرة

فاستعماله في غيره مجاز من باب اطلاق الجزء على الكل عند المصنف كما سيجيء ومن باب اطلاق المقيد على

المطلق عندي وعلى القول بالوقف يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا لاحتمال عود الاستثناء

الى الجميع او الى الاخيرة وعلى القول بالاشتراك حقيقة **قوله** وفصل بعضهم تفصيلا طويلا اشارة الى

ما ذكره ابو الحسين واختاره العلامة وهو انه ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب

عنها فللاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل من الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه

منها وان لم يتبين استقلالها فللجميع لان الربط بينهما جعلهما بمنزلة جملة واحدة وظهور الاضراب

بان يختلفا نوعا بان يكون احدهما خبرية والاخرى انشائية او اسما بان يكون الاسم الصالح

لان يقع مستثنى منه في احدهما غيره في الاخرى او حكما بان يكون المحكوم به في احدهما غيره في الاخرى

اي القول بالوقف والقول بالاشتراك موافقان . ح

فالامرين ويشترط في الاختلافات الثلثة ان لايكون الاسم في الثانية ضمير اسم الاول وان لايشترك
الجملتان في الغرض كالاهانة والتعظيم والتاديب وغيرها من المقاصد ثم الاختلافات الثلثة ليس
بينها منع الجمع في الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع بعضها مع بعض فيتصور هنا سبعة اقسام وعدم ظهور
الاضراب اما بانتفاء الاختلافات او بانتفاء الشرط الاول سواء تحقق الاختلاف الاول والثاني
اولا وسواء تحقق الشرط الثاني اولا او بانتفاء الشرط الثاني سواء تحققت الاختلافات الثلثة
كلها او بعضها اولا وسواء تحقق الشرط الاول اولا وتفصيل الامثلة يظهر بالتامل قوله وليس ذلك
لما كان الفرق بين ما اختاره وبين المذهبين الاولين ظاهرا تعرض لبيان الفرق بينه وبين
المذهبين الاخيرين قوله فلا يكون مشتركا بينهما مط اي سواء كان المستثنى من المشتقات او
المبهمات او الالفاظ المشتركة فان احتمال اللفظ لكل منهما لكونه مشتركا فيهما انما هو على الاخير في
الاولين كما ستعرف وجهه عند تحرير الدليل قوله وان كانا موافقين له في المعنى وهو ان اللفظ موضوع
لكل واحد منهما فان استعماله فيه حقيقة الا ان بيننا وبينه فرقا وهو انا نقول باتحاد الوضع وهو
يقول بتعدده كما ستعرفه قوله ولولا تصريحه بلفظ الاشتراك يعني انه لم يصرح بالاشتراك عقيب
نقل مذهبه بل صرح في اثناء الاحتجاج ولولا هذا التصريح لامكن حمل كلامه على ما اخترناه وكان
في توسيط اللفظ ايماء الى انه يمكن حمل الاشتراك على المجاز باعتبار ان الوضع لكل واحد منهما وانكان
متحدا قوله لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير فيه مناقشة لان تيقن تخصيص الاخيرة ظاهر
على مذهبي الوقف والاشتراك واما على مذهب المص القايل بان اللفظ موضوع لكل واحد منها
ولا يتعين ان يكون ذلك الواحد هو الاخير فتخصيصه غير متيقن فليتامل قوله وهذا لانه لا
اي كون الاخيرة مراده بخصوصها وفي جملة الجميع لا اثر له في الحكم المط وهو تخصيصها المذكور لان
الحكم ثابت لها على التقديرين قوله فان تصور معنى جزئيا اي بخصوصه من غير ملاحظة مفهوم كلي
يندرج هو تحته فلا يرد نحو المبهمات قوله من كل مصدر لمن قام به وهو لفظ ضارب موضوع
لمن قام به الضرب ومضروب لمن وقع عليه الضرب قوله فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل جاز فيه

وذلك لا يقال الملازمة مشترك لان وضع اللفظ لمعنى لا يقتضي جواز استعماله فيه الا يرى ان الرحمن لا يجوز
استعماله فيما وضع له لانه لا يطلق على غيره سبحانه ولا نقول المانع هنا شرعي والكلام في جوازه وذلك
بحسب اللغة قوله وفي معناها الافعال الناقصة فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نسبة معنى
هو غير مصدر تلك الافعال الى فاعل ما لكل واحد من خصوصياته فكان مثلا موضوع باعتبار
نسبة القيام الى الفاعل بالنسبة الى فاعل مخصوص مثل زيد وعمرو وغيرهما واما الافعال التامة فالوضع
فيها باعتبار عام وباعتبار خاص اما الاول فبالقياس الى النسبة الجزئية لان تلك الافعال موضوعة
بواسطة ملاحظة نسبة معنى هو مصدرها الى فاعل ما لكل واحد من جزئيات تلك النسبة فضرب مثلا
موضوع عاما للنسبة الضرب الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وفيه نظر لانه ان اراد
بالحدث الحدث المخصوص فظاهر ان الفعل لم يوضع له ولا يدل عليه وان اراد به الحدث المطلق فالوضع
له عام ايضا قوله ادوات الاستثناء كلها اي سواء كانت حرفا مثل الا وما شالا فانها حرف على كثرة
الاستعمال او فعلا مثل عدا وخلا لانهما فعلان ماضيان في اكثر الاستعمال ولذا ينصب المستثنى بعدهما
غالبا على المفعولية وقد يكونان حرفي جر او اسما مثل غير وسوى قوله واما الحرف منها فظاهر يعني
اما الحرف من تلك الادوات لكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخراج ظاهر لما عرفت في
المقدمة من ان الحرف مطلقا موضوع بوضع العام للخصوصيات مثلا لوحظ اخراج المستثنى مطلقا ووضع الا
للاخراجات المخصوصة مثل اخراج هذا او اخراج ذلك قوله واما الفعل فلانه لم يكن وضع الفعل في
باب الاستثناء لخصوصيات الاخراج ظاهر لانه واحتمال كما رهب انه وضع فيه انما هو للخصوصيات
لان المقصود من عدا زيدا في قولنا جاءني القوم عدا زيدا هو النسبة المخصوصة اعني نسبة المجاوزة
المتعلقة بزيد الى فاعل مخصوص لا نفس المجاوزة قوله واما الاسم يعني واما كون الاسم موضوعا
لخصوصيات الاخراج فلانه من قبيل المشتق كالغير بمعنى المغاير وقد عرفت في المقدمة ان الوضع
في المشتق عام وفيه نظر لان كون الوضع في المشتق عاما لا يقتضي ان يكون موضوعا للخصوصيات
الاخراج بل المعلوم في المقدمة ان الموضوع له فيه مثل الوضع عام ولو اقتصر بقوله لا ادوات الاستثناء

ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لكن في المقصود ولم يرد عليه شيء لان الوضع العام
اعم من ان يكون الموضوع له خاصا كما في الحرف والفعل او عاما كما في الاسم قوله اعني في الوضع
العام الا ما ثبت في المعتبر ان الوضع في الاداة عام والموضوع له خاص حيث ان المراد هنا بوضع
الاداة هو الوضع العام مطلقا من غير اعتبار ان يكون الموضوع له خاصا ايضا فتح قوله كان
يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع بالوضع العام لان الوضع العام متحقق فيهما
قوله وعلى هذا اى على ما مر من ان وضع اداة الاستثناء لخصوصيات الاخراج ووضع المستثنى
عام وصح عوده الى الكل واحد فاى الاربع يعني الاخراج من الاول والثاني او ليس الاستثناء
كان استعماله فيه حقيقة لان اطلاق المستثنى على ذلك الفرد الخارج بطريق الحقيقة لان
المفروض انه موضوع له بخصوصه او لمعنى عام هو من افراده واطلاق العام على افراده لا من
حيث الخصوص حقيقة وكذا استعمال الاستثناء في اخراج الخاص باب الحقيقة وفيه نظر لان
وضع الادوات والمستثنى لمفهوم عام او لافراد لا يقتضي ان يكون الاخراج من الاول حقيقة
وانما يقتضيه لو ثبت انه من جملة افراده وانه اول البحث قوله واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة
لا يبعد ان يقال المستثنى ان كان من صيغ العموم كان الاخراج من الجملتين من غير حاجة الى القرينة
قوله من هذا الوجه ايضا يعني كما ان بينهما فرقا باعتبار اتحاد الوضع وتعدده كذلك بينهما فرق
من جهة الاحتياج الى القرينة قوله ومنها كونه من الالفاظ المشتركة استعمال الاستثناء في الجميع
الاخير على هذا التقدير ايضا حقيقة ولم يذكره لانه اكتفى بما مر في نقل المذاهب عند ذكر ثمرة
قوله كما عرفت فيما سبق من ان المستثنى اذا كان من المشتقات والمبهمات ونحوهما موضوع
بالوضع العام للجزئيات وانما قال غالبا لانه قد يكون مشتركا كما عرفت قوله ولا دليل على كون
الهيئة الخ كانه جواب عن سوال مقدر وتقريره ان عدم تعدد الوضع في المفردات لا ينافي ان يكون
الهيئة التركيبية الحاصلة للمستثنى مع اداة الاستثناء موضوعا تارة للاخراج من الجميع واخرى
للاخراج من الاخيرة وتقرير الجواب انه لا دليل على ذلك والعدول عما يقتضيه العلوم وهو اتحاد الوضع

في المستثنى الى ما هو مجرد احتمال من غير دليل غير معلوم **قوله** بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال فحصل ان
الاستفهام حسن على جميع الاحتمالات المذكورة اما على مذهب الاشتراك والوقف والوضع العام
فظاهر لان نسبة اللفظ الى الامرين سوا فحسن الاستفهام من المخاطب ليعلم المراد منه واما على
مذهب المخصص فلان اللفظ ليس بنص لاحتمال غيره ولو مجازا فحسن الاستفهام لرفع الاحتمال البعيد وتحصيل
اليقين فحسن الاستفهام لا يدل على خصوص الاشتراك **قوله** على تقدير تسليم ان شان الوضع ولانه
الاستعمال على الحقيقة لانه يكون تارة في الموضوع له واخرى في غيره فلو ايهم منهما والعام لا يدل
على الخاص بشيء من الدلالات فضلا عن ان يكون ظاهرا له ولو سلم فانما يدل عند قرائنه بالخاصية
والمخصص باحدهما يقول استعماله في كل منهما مقترن بها الا ان القرينة عنده لتعيين المراد لا لاجل
الارادة وعند المخصص بالعكس فليس هنا استعمال مجرد عن القرينة ليتمسك به على الحقيقة ولو سلم
فانما يدل على كون اللفظ حقيقة له **قوله** واما عن الثالث فهذا الجواب يدفع الاستدلال لو كان
مقصوده اثبات الاشتراك واما اذا كان مقصوده ابطال مذهب المخصص كما يشعر به اخر كلامه
فلا ومثله الجواب عن الرابع **قوله** فبانه قياس في اللغة ولا يجوز اثبات اللغة بالقياس لانها انما تثبت
بالنقل وبالاستقراء الذي هو تتبع مظان استعمال الالفاظ والامارات الدالة على المقصود عند الاطلاق
ولو سلم جواز القياس في اللغة فالدليل لا يدل على الاشتراك بخصوصه بل على الاعم منه ومما قلناه
ومن الوقف فان قلت السيد لم يتمسك بالقياس بل بانه علم بالاستقراء ان التعلقات بغير ما نحن
فيه مشتركة بين الامرين فكذا ما نحن فيه الحاقا له بالاعم الاغلب فهذا ليس من القياس في شيء
اذ لا يعتبر في القياس كون المقيس عليه اعم واغلب قلت قوله والجامع بين الامرين الى اخره يابى هذا التوجيه
قوله اذ لا فرق بين قولنا الخ فيه نظر لانا لا نم ان عدم الفرق بين القولين بواسطة العطف بل
لاتحاد المسند واشتراك المسند اليه فان قلت الاتحاد والاشتراك المذكوران بدون العطف
لا يكفيان في جعل الجملتين جملة واحدة لجواز الاضراب قلت مجرد العطف ايضا لا يكفي في ذلك ولذا جاز
ذلك في قولنا جاءني القوم وذهب بعضهم الا واحدا وانه لا يجوز قطعا **قوله** وثالثها ان الاستثناء الله

بمشيئة الله مثل قوله لا اكلت ولا شربت ولا ذهبت ان شاء الله تعالى فان ان شاء الله متعلق بكل واحد
من الثلثة اتفاقا فكذا الامر في الامثلة قوله ولو سلم فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم
فالجامع مفقود لان الشرط وان تأخر لفظا متقدم تقديرا فلذا يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء
فلا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال اشتراكهما في كل الامور وكون معنيهما واحدا على تقدير
تسليمه لا يوجب اتحادهما في الحكم اذ ليس كل ما قيل بشيء حكمه حكم ذلك الشيء قوله وعن الثاني انه قياس
كالاول لانه قياس على الجملة الواحدة ما هو بمنزلتها في ان الاستثناء يعود الى الكل وهذا لا يجوز
عند الاكثر على ان المأول والمأول به لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام قوله ليس باستثناء فان
قلت فما اطلق المعول عليه لفظ الاستثناء قلت لو ثبت ذلك فهو مجاز ويدل عليه جواز دخوله
على الواحد مع عدم جواز ذلك في الاستثناء لو سلم انه استثناء فعوده الى الجميع لدليل كالاجماع
لا يقتضي رجوع الاستثناء مطلقا اليه لجواز ان يكون هناك مانع من تعلقه بالاخيرة فقط او باعث
للعود الى الجميع لم يوجد ذلك في غيره فان قلت يلزم الاشتراك والاصل عدمه قلت انما يلزم ذلك
لو كان عوده الى الجميع على سبيل الحقيقة وهو ممنوع قوله ولا شرط رد على الحاجبي حيث اجاب عن
هذا الدليل بان المشية شرط لا استثناء فهو غير محل النزاع فان الحق الاستثناء به فهو قياس
في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم جوازه فالفارق بين الاستثناء والشرط متحقق لان الشرط متقدم
على تقديرا واورد عليه العضدي بان الشرط مقدر تقديره على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة فقط
عليها فقط دون الجميع فلا يصح فارقا اقول كون الشرط مقدما تقديره على ما يرجع اليه دون
الاستثناء كاف للفرق والقول بان ذلك لا مدخل له في تعلقه بالجميع لا بد له من دليل على انا نقول
الظاهر ان له مدخلا في ذلك لان الشرط لو وقع بعد الجملة الاولى صريحا كان متعلقا بها قطعا فاذا
ذكر معنى منزلة ذكره لفظا والحاصل ان تعلق الشرط الواقع بعد الجملتين بالاخيرة مقطوع به وبذلك
صار متقدما عليها واقعا بعد الاولى فلو فصل بها تعلقه بها كالشرط الواقع بعدها لفظا فنقول
اثبات حكم الشرط للاستثناء من باب القياس بل العدم القايل بالفصل بين المخصصات في هذا الحكم قوله

وعن الرابع ان صلاحيته للجميع يمكن ان يدفع بان الاستكمال البين بحرف العلامة يرجح تعلقه
على البعض للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح ثم الفرق بين الجمع المنكر والاستثناء ظاهر لان الاستثناء يتعلق
حمله على غير العموم بخلاف الجمع المنكر فالاولى ان يقال التحكم لان القرب مرجح لتعلقه بالاخيرة ولا نسلم
انه لزم العود الى الجميع بل الظاهر هو الوقف قوله وتناول الفاظ العموم ايضا فقياس الاستثناء
على العام باطل لوجود الفرق بينهما لان العام حقيقة في الكل اتفاقا بخلاف الاستثناء فان كونه حقيقة
في الكل محل النزاع قوله وعن الخامس لهم انه معارضة بالمثل تقريرها كان ارادة الاختصار
موجب لذكر الاستثناء عقيب الكل كذا ارادة الاستثناء من الاخيرة موجب لذلك فلو جعلتم الاول
دليل العود الى الكل جعلنا الثاني دليل الاخيرة فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم الحال ان اللفظ محتمل
لكل منهما والتعيين مستفاد من القرينة وقد يجاب عن اصل الدليل بانا لا نسلم ان التكرار يوجب الاستهجان
فانه يعرف في شمول الاستثناء للكل بعينه فلا يكون مستهجنا ولم يتعرض له المصنف لان التكرار انما
حيث هو مستهجن فيعترض مكابرة قوله وعن السادس ان اعتبار الاستقلال توجيهه ان ما ذكرتم في هذا
الدليل حق لان توابع الكلام تلحق به ما دام الكلام متصلا واما قولكم فالاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة
المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها فهو لان المذكور انما يفيد صحة تعلق الاستثناء بتلك
الكلام وتأثيره فيه مسلم لا بجميعه وانما كان بعض ذلك الجمع بعد ان محل التأثير ولا بعينه بل هو محتمل لكل
واحد منها والتعيين لا مرجح له قوله فله جهة صحة فيه منافية لان الاستثناء على القولين الاولين
من الاقوال الثلاثة الاتية لا يوجب التجوز في العام لان العام فيهما اطلق على جميع افراده الا ان الحكم
مختص ببعضها بقرينة الاستثناء ويمكن ان يتكلف فيراد بالتجوز في العام التجوز باعتبار عدم شمول
الحكم لجميع الافراد سواء كان هناك تجوز باعتبار اخراج بعضها عن الارادة اولا قوله فاستدل حمل
الحكم الاول على الحكم الذي تحقق في المستثنى قبل الاستثناء لكان المستدل قال لاشتمال الاستثناء
على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب تبين فساد ذلك بانه ليس في المستثنى حكم قبل الاستثناء فلا يتم
الاشتمال المذكور ويمكن ان يراد بالاصل المستثنى منه وبالحكم الاول الذي فيه وباشتمال الاستثناء على

على انما لعقد لاشتماله على عدم ذلك الحكم فبصير الكلام هكذا المستثنى يخالف المستثنى منه في الحكم لاشتماله

على عدم ذلك الحكم فصح التعليل على جميع المذاهب **قوله** اذ لا مخالفة فيه فان قلت على تقدير ملاحظة

المخالفة حصل لها مدخل في كون الاستثناء موجبا للتجوز قلنا نفي المخالفة يقتضي ان يراد بالعام بعض

افراده دفعا للتناقض **قوله** فظاهر ان المستثنى لم يتعلق به حكم المستثنى منه فليس هكذا ان مختلفان

قوله لم يتعلق بالاصالة ولا بالتبعية يعني ان الحكم وان تعلق بظاهر العام قبل الوصول الى اخر الكلام

لكن بعد علم انه متعلق بالباقي حسب وان الخارج ايضا لان الحكم لا يتقرر في الكلام الا بعد تمامه

فلا يلزم اشتمال الخارج على حكمين مختلفين في الحقيقة **قوله** هذا رد قال في الحاشية قرطا لادعاء الكون

المستعمل باحيته **قوله** فان الخروج عن اصالة الحقيقة الى يكون دفعه بان القرينة انما هي مجوزة لارادة

خلاف الظاهر لا موجبة بل المرجح الذي في جميع موارد القرينة هو دفع محذور هذا وتبعها الناشية على تقدير

حمل كل واحدة من الجمل على ظاهرها والحاصل انه دفع التعارض بين ظواهر تلك الجمل وبين القرينة

فلا بد من مرجح هو القرينة اذ لو حملنا كل واحدة من تلك الجمل على ظاهرها صارت القرينة هذا باطلة

بخلاف العكس فوجب حمل واحدة منها على خلاف الظاهر دفعا للمحذور المذكور ونحوه وما يوبيان اصل القرينة

لا يكفي في حمل اللفظ على خلاف الظاهر بل لا بد من مرجح ما تقرر عند ارباب علم البلاغة ان الحذف

وامثاله يفتقر الى امرين احدهما القرينة وثانيهما الداعي الموجب لرجحان الحذف على الذكر كالاحتراز

عن العبث ونحوه واما قوله لان دفع المحذورية لا يصلح بمجرده سببا الى في غاية السقوط لان المستدل

لم يجعل دفع المحذورية وحده سببا للخروج عن الاصل بل جعل دفع المحذورية وحده سببا للخروج

عن الاصل بل جعل دفع المحذورية مع وجود المصحح اعني القرينة سببا لذلك ولا شك ان الاستثناء

في صورة التعقب قرينة النطق عرفا ليس قرينة لحمل العام على خلاف الظاهر فالاحسن في الجواب ان يقال دفع

محذور المحذورية كما يحصل بصرف واحدة من تلك الجمل عن ظاهرها كذلك يحصل بصرف كل واحدة منها فدعوى

التخصيص بالواحدة ليس الا عين محل النزاع فليتامل **قوله** والبديهة تنادي بفساده قال في الحاشية

قال المرتضى في الاحتجاج على اشتراط اتصال الاستثناء في تاثيره والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام

لا يمنع اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد بالصفة والاستثناء كل ذلك يعين ما ذكرناه اما لو سمعنا

قائلا يقول بعد سنة او سكوته الا واحدا بعده ناها ما بابا هاديا كان كلما اذا اشترط او قيد بعد

انقضاء الكلام وتراخيه بمدة طويلة قوله وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ قال في الحاشية

هذا المنع هو الدائر على السنتهم حيث يقولون انه مخالف للاصل لكونه انكارا بعد الاقرار انتهى واعلم

ان المراد بارادة العموم ارادة عموم الحكم وشموله لجميع افراد العام ليصح قوله لاشتماله على مخالفة الحكم

الاول ولو كان المراد بها مجرد عموم العام وشموله لجميع افراده لما صح ذلك التعليل لجواز ان يكون

الاستثناء بعد ارادة العموم بهذا المعنى قبل الحكم والاسناد فلا يلزم اشتماله على مخالفة الحكم الاول

لاشتماله فيه قوله يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة لما كان هنا اصلان على زعم المستدل

احدهما الاصل يعني استصحاب تلك الارادة اشار الى ان مخالفة الاستثناء تتعقل بالنسبة الى

كل واحد من الاصلين اما مخالفته للقاعدة فبان يكون دليلا على عدم ارادة العموم معه

المرة واما مخالفته للاستصحاب فبان يكون دليلا على ازالة تلك الارادة قوله فتوجه المنع الخ

اي توجه المنع الى الاصل المذكور وهو ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم قوله

حتى يتحقق الفراغ فان قيل الفراغ اعم من السكوت المقتضي للفصل عرفا ومن العدول من نوع

الى نوع اخر من الكلام والثاني فيما نحن فيه محقق فالسامع يتوقف في العام الاول عن الحكم بانه

ظاهر الى حين شروع المتكلم في العام الثاني اولا يرى ان عطفها لا على زيد في قولنا ضربت

زيدا واكرمت عمرا وخالدا مستهجن وكذا عطف رجل على الوجه في اية الوضوء دال لذلك الا لوقوع

الفراغ من الجملة الاولى بالشروع في الثانية قلت المجموع فيما نحن فيه كلام فوجب التوقف الى الفراغ منه

فان قيل المجموع من حيث المجموع فيما ذكرنا من المثال ايضا كلام فوجب التوقف في الحكم الى الفراغ منه

مع انهم حكموا باختصاص الغسل بالموضعين عند العطف عنه الى المسح فما هو جوابكم فهو جوابنا قلت

تبادر اللواحق على المجموع في هذا المثال ممتنع لوجوب التعلق بالاقرب بخلاف ما نحن فيه فان

المفروض ان تواردها على المجموع محتمل فظهر الفرق بينهما قوله ولو كان مدلول اللفظ الخ دليل بطلان الاتفاق

الاتفاق المذكور يقتضي وجوب التوقف بتقدير لو كان صدور لفظ العام مجرده من غير وجوب توقف
السامع الى الفراغ مقتضيا لحمله على العموم لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده
واللازم باطل للاتفاق المذكور ولانه يتمشى في كل الجمل الا الاخيرة والمستدل لا يقول به ولما كان
له ان يقول بتعلقه بالاخيرة للقطع بعدم ورود الصدر اجاب بان هذا بمجرده لا يصلح تعليلا للعدول
عن ظاهر الاخيرة والا لقيل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه
حسا والبديهة ينادي بفساده ويمكن ان يجاب بان المستدل لا يقول بوجوب حمل اللفظ على
عمومه قبل فوات وقته بل بعده الا انه يقول بفوات وقت الاولى بتحقق الشروع في الثانية و
مع هذا لا يلزمه مخالفة الاتفاق ولا يتمشى ذلك الى الاخيرة لان فوات وقتها انما هو بالانفصال
عرفا فلما اتى باللواحق قبله علم تقييدها بتلك اللواحق هذا ولا ان يجعل قوله ولو كان دليلا على
ابطال الاصل المذكور بعد تسليمه وقوله ويتمشى نقضا اجماليا الا ان الاول اقرب بقوله فعلم قوله
لبقاء محال الاحتمال اي احتمال ان ياتي المتكلم من اللواحق بما يدل على ان المراد غير الحقيقة ومع هذا
الاحتمال لا يمكن الحكم بان المراد هو الحقيقة قوله ثم لما كان الغرض يحتمل وجوها الاول ان ثم
لتصديق الخبر السابق وهو انه لا يجوز للسامع الحكم بارادة خلاف الظاهر في واحدة من تلك الجمل الباقية
على سبيل الاستيناف بانه يمكن ذلك لكن لا على وجه الاختصاص الثاني ان ثم هنا للاستدراك
ودفع التوهم وقد يتوهم من الخبر المذكور انه لا يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة وحدها
الثالث انه جواب الاستفهام المقدر وهو انه هل يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة
من غير هذا الوجه الذي ابطلتموه فاجاب بانه نعم يمكن ذلك ولم يحذف الكلمة لان الحذف جايز لا واجب
ولان المقصود تعيين هذا الوجه قوله وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء لان منشأ
الاستثناء بالاخيرة ثبات احتمال تعلقه بغيرها حقيقة وقد عرفت انه محتمل قوله تدل على الندب ثم
وما ذكر لها انه لا يفيد الا مطلق الرجحان اعم من الوجوب والندب وما زاد عليه ايضا اعم من المنع
من النقيض وعدمه وترجيح الثاني باصالة عدم الاول معارض بترجيح الاول برعاية الاحتياط بعد تحقق

المتفق في الجملة وبالجملة القول بان الامر المجرد عن القرائن يدل على الندب ينافي القول بالاشتراك فليتامل
قوله كما هو قول من ذهب الى الشرع فلذا ان قرينة الوجوب على تقدير الاشتراك قرينة التعيين وعلى تقدير
الاختصاص قرينة الارادة والاولى قرينة الحقيقة بخلاف الثانية فانها قرينة المجاز قوله وهذا ما
يفرق بين القولين اي كون استعمال الامر في الوجوب عند القرينة واقعا في محله على القول بالاشتراك
ويرد ان فيه على القول بالندب ما يفرق بين هذين القولين والا فلا فرق بينهما باعتبار ان المجرد
عن القرائن يدل على الندب وان المحتاج اليها هو الوجوب فقط وفيه نظر لانا لا نسلم ان المجرد يدل
على الندب بل على مطلق الرجحان كما مر ولو سلم فالندب هو الرجحان المطلق المقيد بعدم المنع من النقيض
مستفاد من القرينة العقلية قوله وعند بعض الاصوليين كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان ما ذكرت
من ان صيغة الامر اذا وردت مجردة عن القرائن على القول بالاشتراك في فرق الوقف لانه لا يعلم
المراد منها عند التجرد قال في الحاشية نقل عن المحصول انه عد اهل الوقف ثلث فرق القائلين بانه للقدر
المشترك والقائلين بانه مشترك والذين لم يدروا انه حقيقة فيه وينبغي ان يعلم ان الحال على
القول بالقدر المشترك مثلها على تقدير الاشتراك لانه لا يكون ادلة ترجيحا بل اما في ضمن الواجب
او الندب انتهى وتقرير الجواب ان المعنى المذكور انما هو بالنظر الى ان نفس الصيغة لا تدل على ارادة
الندب بخصوصه لا انها عند التجرد انما يدل على مطلق الرجحان الشامل للوجوب والندب جميعا هذا حق
وهو لا ينافي ما ذكرنا من ان الندب مستفاد من التمسك بالاصل في نفي ما زاد عليه لكونه زيادة
في التكليف قوله وفقد تقرر الخ يريد ان الاستثناء لو كان حقيقة في الاخراج وحدها لكان
استعماله في الجميع مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل وهو مشروط بان يكون لذلك الجزء زيادة اختصاص
بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد على الرقبة بخلاف اطلاق العين لان العين لما
كانت هي المقصودة في كون الرجل رقيبا حافظا صارت كانها نفسه وهذا الشرط مفقود فيما نحن فيه
فيلزم ان لا يجوز التجوز فيه وانه باطل عندكم وفيه نظر لان ما نحن فيه مجاز من باب اطلاق الكل على الجزء
وهو غير مشروط بشرط وذلك لان الاستثناء موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الحكم فافهم

فاذا استعمل في جزء الموضوع لرابع الاخراج عن غيرها فليتامل قوله وانما يقتضي عدم القطع الا لو يقال

عدم استقلال الاستثناء علة لتعلقه بغيره فاذا حصل الاستقلال تعلقه بالاخيرة انتفت العلة

فينتفي المعلول اعني تعلقه بالجميع لانا نقول عليه عدم الاستقلال لا يلازم لجواز ان يكون الباعث

له هو الوضع ودعوى اختصاصه بالاخيرة اول سلمنا لكن عدم الاستقلال علة لتعلقه بغيره مطلقا

سواء كان ذلك الغير هو الاخيرة فقط او الجميع ولا شك ان الاستقلال كما يحصل بتعلقه بالاخيرة

وحدها كذلك يحصل بتعلقه بالجميع دفعة لحصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة اعم من ان يكون بتعلقه

بالاخيرة وحدها او بالاخيرة في ضمن الجميع فهو لا يدل على عدم تعلقه بالجميع بل انما يدل على عدم القطع

بتعلقه به ونحن نقول به اذ تعلقه به محتمل عندنا وعند الخصم لا واجب قوله واما قوله لو جاز معقول

ابدا الفرق بين المستقل بنفسه والمستقل بغيره بان الاول لا يجوز تعلقه بغيره اصلا بخلاف الثاني

فانه مع الاستقلال يجوز تعلقه بغيره وما ذكرناه انما ينفعك في هذا المقام قوله لو نزيد ليلة الا فيه

نظر لانه لا يجوز تعلقه بغيره لا يلزم انه يقتضي ان لا يجب بينهما فرق قوله فان غاية ما يدل عليه انه يجوز

القطع على تخصيص غير الاخيرة لان الضرورة تقتضي القطع على تعلق الاستثناء بالغير فاذا انتفت

انتفى القطع وهو لا ينافي الجواز والاحتمال وفيه نظر لان الاحتمال لا يدفع الظاهر الذي هو العمدة في

الاولى والاولى ان يقال ان اردت بالضرورة التي اقتضت تعلق الاستثناء بالاخيرة عدم استقلاله

ففيه ان مآل هذا الدليل والثاني واحد وقد عرفت جوابه وان اردت بها الوضع فلا نم انتفاها

في غير الاخيرة قوله بل هو انما نقل المعنى وضع للملازمة اولا وبطلان اللازم ثانيا قوله لقيام معنى الاستثناء

بها كقيام الفعل بالالة قوله ولكونها نائبة عن استثني اصل الا زيدا استثني زيدا حذف الفعل

الناصب للمستثنى حذفا لازما لكثرة استعماله طلبا للتخفيف واقيم الا مقامه فاعملت لنيابته مثل حرف

النداء فانه يعمل في المنادى لكونه نائبا مناب ادعو قوله وضعفه لانه قياس مع الفارق اذ عدم

جواز استناد وجود شيء الى علتين مستقلتين في التاثير لا يقتضي عدم جواز اسناد العمل نحو

الى امارتين قوله والعلل الاعرابية كلا فانما هي علامات فان الواضع جعل الرفع للفاعل والنصب للمفعول

بنفيه ليلة ملل ان الاستقلال يقتضي ان ح

والجر للمضاف اليه وجعل العوامل علامات دالة عليها قوله لا حجة فيه اذ لعل ذلك نشا من اجتهاده فلا
يكون حجة على غيره لا يقال المسئلة لغوية وقوله حجة في اللغة لانا نقول قوله حجة اذا كان بطريق
النقل والا فلا كما ان رواية الثقة حجة اذا كان بطريق على غيره لا اجتهاده ورايه قوله مع انه
عورض بنص الكسائي على الجواز فلا بد من الترجيح وهو للكسائي لانه يشهد بالثبوت وسيبويه بالنفي
ولانه مويد بقول الفراء فانه حكم بالتشريك بين العاملين المتساويين في العمل على احدى الروايتين
والرواية الاخرى عنه دلت على نفي التشريك كما يظهر لمن نظر في باب التنازع قوله والاول باطل لانه
موقوف على ان يكون كل واحد منهما محكوما به وهو ممنوع لجواز ان يكون الثاني صفة للاول والمجموع محكوما
والثالث هو المطلوب لقايل ان يقول المطلوب انما هو اعمال عاملين لا يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد وهو
ولذا عد ترك العطف هنا اولى لا قتضاء التعدد ولا تعدد هنا في الحقيقة قوله وقد نقل هذا الحكم
ايضا يعني نقل نجم الائمة الحكم ايضا بجواز قام زيد وذهب عمرو الظريفان عن الخليل وسيبويه ونقل عن
سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه فسيبويه قائل بان قام وذهب
عملا في الظريفان وهذا النقل يخالف ما نقل عنه من النص على عدم الجواز وفي هذا الكلام تاكيد
ومبالغة في ان النص على عدم الجواز لم يثبت منه لكن النص على الجواز منه قوله والجواب عن الخامس الى
حاصله ان امتناع رجوع الاستثناء الى الاول في خصوص هذا المقام انما هو للزوم اللغو لا لعدم اقتضائه
لذلك لغة فهو خارج عن محل النزاع اذ هو ما يكن فيه العود الى المجموع والى الاخير قوله لجبال فاسد لان
الشرط متقدم معنى على ما ثبت تعلقه به فلو ثبت التعلق تقدمه دار وقد مر انفا ما ينفعك في هذا المقام
قوله والضمير في رد هن للرجعيات لان الرد لا يكن الا فيهن اذ البوائن انقطع التعلق عنهن قوله
وعلى الثالث يتوقف في تخصيص المطلقات بالرجعيات وفي تعميمها الرجعيات والبائنات قوله ولظاهر اتفاق
وقد يقال الظاهر اقوى دلالة من الضمير لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس وحمل الاضعف على ما فوقه انما هو اولى
من حمل الاقوى عليه لان ذلك اسهل قوله فان قلت الظاهر انه منع الاشتغال البرع ويحتمل ان يكون
معارضة لاصل الدليل قوله قلت هذا اي كون تخصيص العام مستلزما لتخصيص الضمير ممنوع قوله والاظهر

والاوظهر لما قال بعض المحققين وضع الضمير على ان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له فان اريد
به المعنى الحقيقي للمرجع فهو حقيقة وان اريد به المعنى المجازي فهو مجاز لان الضمير بمنزلة الظاهر فحكمه
حكمه وقال بعضهم وضعه على ان يراد به ما اريد بمرجعه فاذا كان الضمير موافقا للمرجع في المراد فهو
حقيقة والا فهو مجاز سواء كان المرجع في الصورتين حقيقة او مجازا اذا عرفت هذا فنقول ان
جعلنا السؤال نقضا فللسائل ان يستظهر وان جعلنا معارضة فللمجيب ان يستظهر قوله وما قيل لما قال المص
هذا الكلام للعلم في بيان قوله هو الاوضح لانا لو حملنا الظاهر على عمومه وجب ايضا ان يصح استثناء
الحكم اليه قوله فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز اراد بالمجاز هنا التجوز الحاصل في ضمن التخصيص
بقرينة قوله سابقا واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا فكانه
قال هنا التعارض انما هو بين التخصيصين فان قلت فما معنى قول بعضهم ترجيح التخصيص والحال
ان ترجيح التخصيص على التخصيص ترجيح لاحد المتساويين على الاخر وهو باطل قلت معناه ما ذكرناه آنفا
من ان تخصيص الضمير اسهل من تخصيص المرجع قوله وجوابه منع بطلان المخالفة الاولى بالنظر الى
مذهب المص ان يجيب بالمعارضة بانه لو خص المرجع لزم خلاف الظاهر ايضا واذا تعارضا تساقطا
واما الجواب بالنقض بان عود الضمير لا يزيد على عود الظاهر ولا شك ان اعادة الظاهر وتخصيصه
لا يقتضي تخصيص الاول ولا يحكم بكونه مخالفا الظ فكذا الضمير فليس بشيء لان تعلق الضمير بالمذكور اقوى
من تعلق الظ فلو خصص العام لزم عود الضمير الى بعض المذكور وهو خلاف الظ بخلاف الظاهر
فانه ليس عائدا الى المذكور فلا يلزم من تخصيصه تخصيص الاول قوله لا ريب في جواز تخصيص العام
بمفهوم الموافقة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بل في محل السكوت سواء كان حكما له او حالا
من احواله اما الاول فكتحريم الضرب المستفاد من قوله تع ولا تقل لهما اف واما الثاني فكتادية
الدينار المفهوم من قوله تع ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وعدم تادية القنطار
المستفاد من قوله سبحانه ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك ثم المفهوم على قسمين
الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم او الحال في محل السكوت موافقا لما في محل النطق

اثباتا ونفيا ومنهم من اعتبر اولويته بالنسبة الى المذكور ولذلك سماه تنبيه الادنى على الاعلى
كما في المثالين المذكورين والثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون الحكم او الحال في محل السكوت
مخالفا لما في محل النطق ولا خلاف في حجية الاول وفي تخصيصه للعام فعلى ذلك ان دخل الدار زيد
لا يقل له اف تخصيص بمفهومه منطوق كل من دخل الدار فاضربه بمن سوى زيد واما الثاني
فقد اختلفوا في ان ما هو حجة منه هل يخصص العام ام لا فمنهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثاني
فمنطوق قوله خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وهو ان الماء مطلقا قليلا
كان او كثيرا لا ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة بل ينجس بالملاقاة مع تغير احد اوصافه الثلاثة يخصص
على الثاني دون الاول بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وهو ان القليل ينجس بمجرد
الملاقات **قوله** ومن جوازه بما هو حجة اشارة الى ان من لم يقل بانه حجة اصلا او في بعض الاقسام
فهو ليس من اهل هذه المسئلة اصلا او في ذلك القسم **قوله** انما يقدم على العام لكونه لا لكونه
اقوى من الدلالة لان العام محل خصوص في الخاص ولا مكان تخصيصه بغيره بخلاف الخاص ولذلك شاع
الحصر مستندا بان الخاص انما يقدم على العام للجمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وان
كان اضعف **قوله** فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم والحق ان لكل منهما قوة وضعفا من جهتين
اذ في العام قوة في الدلالة باعتبار النطق وضعفا باعتبار العموم وفي المفهوم قوة فيها باعتبار الخصوص
وضعف باعتبار المفهوم فلما تعارضا وجب حمل العام على بعض افراده جمعا بين الدليلين **قوله**
لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله القاتل
لا يرث وكذا يجوز تخصيصه بفعله وتقريره اذا كانا متواترين كتخصيص الزانية والزاني فاجلدوا برجمه
الزاني المحصن وكما اذا فعل احد ما يخالف العام في حضوره ولم ينكره مع القدرة فان ذلك يدل على
اخراج ذلك الفاعل عن العام **قوله** ووجد ظ ايضا لفظ ايضا موجود في اكثر النسخ وهو انما يتعلق
بقوله لا خلاف لا بما يليه لان المعنى لا خلاف في هذا كما انه لا خلاف في جواز تخصيص العام
بمفهوم الموافقة وعلى الثاني معناه وجد تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ظاهرا كما انه وجد تخصيص العام بمفهوم

بمفهوم الموافقة او بما هو حجة من مفهوم المخالفة وهو الخاص لبلوغ منها ويان تعارضا
فوجب الجمع بينهما حذرا من ابطال احدهما قوله على تقدير العمل به انما قال ذلك لانه على تقدير عدم
العمل به لا يجوز تخصيصه به قطعا واعلم ان حكم تخصيص الخبر المتواتر الخبر الواحد حكم تخصيص الكتاب به
قوله مطلقا اى سواء خص قبل تخصيصه بخبر الواحد بجزء من المخصصات ام لا قوله وجمع من العامة
قال الحاجبي هو مذهب الائمة الاربعة وقيل هذا ليس على اطلاقه لان الحنفية انما يجوزون اذا كان
الخبر مشهورا مستفيضا وهو ما كان في الاصل احادا ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم
على الكذب لان شهرته يدفع ضعفه فيصلح ان يكون مخصصا للكتاب قوله وهو مذهب السيد لانه قال
السيد لا يجوز العمل بخبر الواحد راسا وقد مر ان هذه المسئلة على تقدير تسليم العمل به كما يدل عليه النقل
عنه لم قوله ومن الناس من فصل الخ ذهب طائفة الى ان العام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
الا اذا خص منه البعض قبله لانه يصير ح ظنيا لتساوى نسبته الى باقى المراتب المجازية المحتملة فيجوز تخصيصه
بخبر الواحد واختلفوا في المخصص الذي قبله فقال عيسى بن ابان لا بد من ان يكون قطعيا سواء كان
متصلا او منفصلا وقال الكرخي لا بد من ان يكون منفصلا سواء كان قطعيا او ظنيا والمراد بالمنفصل
هو المستقل كلاما كان او عقلا او حسا او عادة او غيرها وبالمتصل غير المستقل كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية وجه اشتراطهما في ذلك ان قصر العام على البعض تخصيص له عند ابن ابان
سواء كان بالمتصل او بالمنفصل وليس تخصيصا عند الكرخي الا بالمنفصل والنسبة بين المذهبين عموم
من وجه لا عموم مطلق كما زعمه بعض الافاضل ويرد على الكرخي ان تجويز تخصيصه بالمنفصل الظني وعدم
تجويزه بخبر الواحد تحكم نعم لو خص المنفصل بالقطعي لم يرد عليه ذلك وكانت النسبة عموما مطلقا كما زعمه ذلك
الفاضل ويمكن ان يجاب ولو بان المراد بالمنفصل الظني ما كان طريق ثبوته قطعيا كان يكون من
خواص الكتاب وهذا لا يخرج من شيء لان الخاص قطعي الدلالة بالنسبة الى افراده فاذا كان قطعي الطريق
ايضا لم يكن لتوصيفه بالظني وجه وثانيا بان الظن يتفاوت مراتبه والمراد بالظني المنفصل ما كان
اقوى من خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب به ابتداء لا يوجب جواز تخصيصه بخبر الواحد فليتامل قوله

وتوقف بعض اه اي توقف بعض فيما تعارض فيه الخاص من افراد العام لا فيما سواه فلا يرد ان

الوقف يوجب الغاء الدليلين بالكلية وهو سقط قوله لكن ههنا فيه منع الى يعني ان خبر الواحد يعمل

به عند عدم معارضته بما هو اقوى منه لانعقاد الاجماع على ذلك واما عند المعارضة فلا اجماع

فسقط وجوب العمل المستفاد منه ولم نجد دليلا سواه فهو محل التوقف ولهذا التقرير اندفع ما يتوهم من

العبارة من انه انما يدل على عدم عمله بخبر الواحد عند المعارضة لا على الوقف قوله على الاطلاق

اي سواء كان معارضا بما هو اقوى منه او لا قوله دليلان تعارضا ام لان خبر الواحد عند معارضة

للقران ليس بدليل عند الخصم قوله ولا نسلم ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ العمل بالخاص يوجب

العمل بالعام في غير موارده فيكون الخاص معمولا مطلقا والعام من وجه قوله والجواب عن الاول

توضيحه ان التخصيص لا يدفع ثبوت متنه الذي هو قطعي بل يدفع دلالته على افراده معنى انه لا يتناول

التخصيص في الحقيقة يلزم ترك الظني الذي هو الدلالة بالظني الذي هو الخاص ولما كان لقائل ان

يقول اذا تعارض الظنان وجب ترجيح القران لكونه قطعي السند بخلاف الخاص قال وتقريره مشيرا الى ان

الخاص ايضا قطعي لكن من جهة الدلالة لانا نقطع ان البعض الذي يستفاد منه مراد قطعا فتعارضا وتساويا

فوجب العمل بالخاص لكونه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما والفرق بين التقريرين

من وجهين احدهما ان في الاخير جمع بين الدليلين لا ترك لاحدهما كما في السابق وثانيهما ان الخاص

ايضا قطعي من جهة الدلالة وفي قوله لانه رفع للدلالة مسامحة والمقصود انه رفع لارادة الدلالة والا

فالدلالة مستندة الى الوضع غير مرفوعة به ولانا نقول ان هذا القول من غير مرفوع الحق تعريضا بالظن

في الخبر من جهة احتمال كذبه وفي دلالة العام من جهة جواز تخصيصه واحتمال الكذب في العدل ابعد من احتمال

التخصيص ولهذا كان اكثر العمومات مخصصة وليس اكثر اخبار العدول كاذبة فالظنان غير متساويين

بل الظن في الخبر اقوى فما فيه ما يساوي ما في العام معارض له والزايد معارض بقطعية العام من جهة السند

ويرجح الخبر لكونه جمعا بين الدليلين قوله على ان التخصيص اهون من النسخ جواب اخر عن الثاني

تقريره ان التخصيص اهون من النسخ لانه رفع البعض والنسخ رفع الكل ولا يلزم من جواز تاخير الواحد

تخصيص

الواحد في الاصول جواز تاثيره في الاقوى ولعل قوله فليتامل اشارة الى قول الرضى من حيث قال
لقايل ان يقول ان رفع الكل بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار
من التخصيص فاذا اجاز التخصيص بخبر الواحد جاز النسخ ايضا اولى ويمكن ان يجاب عنه بان هذا انما
يتوجه لو دخل ذلك البعض في الخطاب وهو مراد للمخاطب وليس الامر كذلك لان المخصص كاشف عن ان المخاطب
لم يرده في حال التخاطب قوله حجة المفصلين اه يمكن تقريرها بوجهين الاول وهو الانسب لما ستعرفه ان
الخاص ظني الطريق وما كان قطعي الدلالة بخلاف العام فانه قطعي الطريق والدلالة جميعا اذ العام عندهم قطعي
في مدلوله ايضا كما صرح به بعض المحققين فلا يعارضه الخاص الا اذا ضعفت دلالته بتخصيصه بقطعي او بمنفصل
فانه ح يكون لكل واحد منهما قوة وضعف من وجه فيتساويان فوجب الجمع بينهما والثاني ان الخاص ظني
الطريق وقطعي الدلالة والعام بالعكس وما كان طريق ثبوته ظنيا وان كانت دلالته قطعية لا يعارض
ما كان طريق ثبوته قطعيا وان كانت دلالته ظنية لان اعتبار دلالته فرع ثبوته في نفسه الا
ان يضعف دلالة العام باحد الوجهين فيكتب وهنا على وهن فيصير مغلوبا في معارضة الخاص قوله
والقطعي يترك بالظني اه هذا بالتقرير الاول انسب يعني ان قطعية الدلالة وهو العام يترك بظني وهو
الخاص اذا ضعف بالتجوز بقطعي او بمنفصل مطلقا اذ لا يبقى ما كان قطعيا قبله قطعيا بعده لان نسبته بعد
الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان العام بعده ظاهرا في كل الباقي لانه اقرب الى الحقيقة فاندفع
ما هو شايع من التخصيص بخبر الواحد مع القطع بجواز تخصيصه به لوجود مقتضيه وارتفاع مانعه والانتفاء
في مانع القطع ساتبه والمناسب للتقرير الثاني هو ان يقول والقطعي السند يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز
فيصير دلالته اضعف مما كان ويكتب وهنا على وهن فيجوز تخصيصه بالظني لان قوله اذ لا يبقى قطعيا الخ
لا وجه له على هذا التقرير قوله والجواب بمثل ما تقدم ان حملت الحجة على التقرير الاول فالجواب منع
ان العام قطعي الدلالة كما اشار اليه بقوله وهي ظنية ولكن قوله فلا ينافي قطعية المتن ليس في محله
ظاهرا لان المستدل يجعل قطعية المتن وحدها منافية للتخصيص بل يجعلها مع قطعية الدلالة منافية له
والامر في ذلك هين وان حملت على التقرير الثاني يعني ان ما كان ثبوته ظنيا لا يعارض ما كان ثبوته

قطعيا فالجواب منع ذلك كما اشار اليه بقوله فلو يباينه فقطعية المتن لو بقي كان الواجب عليه ان يقول قطعية
السند اذ المتن يطلق لغة وعرفا على ما دل على الحكم من النص لا على السند وهو المراد هنا لو نا نقول
المتن اذا ذكر في مقابلة الدلالة لم يراد به الشكل وقع في هذا المقام واذا ذكر في مقابلة السند او مطلقا
كما اذا قيل قطعي السند ظني المتن اعتبر فيه الاضافة الى الدلالة اي ظني الدلالة **قوله** متنافيا الغايات
لتشمل احدهما على حكم ايجابي والاخر على حكم سلبي واما المتوافقان في الحكم كقوله اكرم بني تميم اكرم بني تميم
الطوال فيجب العمل بهما الا ان حكم البعض وقع مرتين اما لكرامة الاهتمام به او لغرض اخر ولا اعرف خلافا
في ذلك عندنا **قوله** فاما ان يعلم تاريخهما وذلك بان يكون في لفظ احد الخبرين ما يشعر بالتقدم او التاخر
او يضاف احدهما الى الوقت او حال العلم بها ذلك او بان يكون زمان احد الراويين مقدما على
زمان الاخر او بان يخبر صحابي بتقدم احدهما على الاخر **قوله** والاول اما مقترنين قيل هذا لا يكاد
يوجد لان ربيا المقابلة المتاخر او المتقدم الموصولين فهو قسم من المتقدم والمتاخر
وقيل هذا انما يتصور في فعل خاص لا مع قول عام **قوله** بلا خلاف لم يؤبه به من الوبر قال
في القاموس هو لا يؤبه به ولا يبالي به وفي بعض النسخ يعبا به قال فيه ايضا ما اعبا بفلان
ما ابالي قال المحشي في الحاشية وهو اشارة الى ما نقله فيه عن بعض من الجمهور من المخالفة
في ذلك انتهى اقول ولعل ذلك لما نقل من اصول الحنفية من ان حكم المقارنة وحكم الجهل بالتاريخ
واحد وهو ان حكم العام ثابت في غير افراد الخاص والتعارض واقع في قدر ما تناوله فيجب الترجيح بدليل
اخر **قوله** كان نسخا له لا تخصيصا كما ذهب اليه صاحب البهاج لان التخصيص انما هو رفع في بعض الافراد
وبيان لعدم ثبوته واراده من الخطاب العام وورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام يقتضي
ثبوت العمل في جميع افراده والخاص يرفعه عن بعضها فهذا معنى النسخ اقول هذا انما تم عند انقضاء
شيء من اوقات العمل بالعام واما عند ورود الخاص في اول اوقات العمل به فلا الا عند من لم يجوز
تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وحمل قوله بعد حضور وقت العمل على الاول والاذان
الثاني في قوله وان كان قبله يعيد الا ان ضمير قبله يعود الى وقت العمل ثم المراد بكون الخاص ناسخا للعام

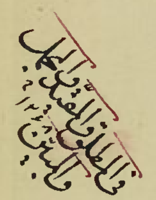
للعاجز اما انه ناسخ لما اولما شاولا مع بقاء حكم الباقي بما لا يعلم الخلاف المذهبين وللرنهى منه
هنا تفصيل لا يخفى من وجه وهو ان العام كله منسوخ ان غير رفع البعض حكم الباقي بحيث صار فعل لا يكون
له حكم في الشرع ولم يجر مجرى فعله قبل الرفع كنقص الركعتين من اربع فانه يغير حكم الركعتين الاوليين لوجوب
التسليم بعدهما والا فذلك البعض منسوخ دون الكل كاسقاط عشرة من الثمانين في حد القذف قوله
وبين واد له لا يشفا شرط التخصيص والنسخ عندهم اي المقارنة وورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
والمستفاد من ظاهر هذا الكلام انه يريد ان الخاص مع بالكلية وبه يعلم ان يوفقهما منزلة الخبرين المتعارضين
فيرجح احدهما بوجه من وجوه الترجيح قوله وعزاه بالعين المهملة والزاي المعجمة نسبه قوله وهو الظاهر من كلام
علم الهدى لينبغي الذي يفيد ما يدل على ان مذهبه في هذا القسم هو النسخ فهذا القول بناء العام على الخاص
له شرط لا بد من اعتباره وهو ان يكونا واردين معا والحال واحدة لان تقدم احدهما على الاخر
يقتضي عندهم النسخ فلا بد من تقدير المقارنة ثم اشعر بان هذا على تقدير دلالته على ان مذهبه النسخ
لا يختص بصورة التاخير بل يجري في صورة التقديم ايضا قوله لان الفساد لبطلان قال المصنف الادلة
على ما صار اليه انه لو لم يخص العام المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة
فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام
به بل ابطلنا به الخاص كنا ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي قضاء اوليا وانما
عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور التعارض وهي ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة عموم
ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا فلينا هل انتهى اقول الخاص
وان كان عاما في نفسه محتمل لتخصيصه ببعض الافراد ودلالته على ثبوت الحكم لفرد ما في الجملة قطعية وان كان
دلالته ايضا على ثبوت الحكم في بعض الافراد قطعية ودلالته على عمومه وثبوته في جميعها ظنية لاحتمال التخصيص
فاذن اذا اعمل بعموم العام بطل الخاص بالكلية بحيث لا يبقى له اثر اصلا ولزم بطلان القاطع
بالمحتمل واما اذا عمل بالخاص لزم بطلان ما هو قطعي اعني دلالته على بعض الافراد قوله وما يقال نقل عنه
ان هذا الاعتراض لطلبه على الحجة مع استدلاله بمثلها على ما صار اليه كما حكينا عنه فلم يجب عنه وهو لا يخفى

من عجب ابحى اقوال الظاهر ان هذا الاعتراض يقتضي تفصيلا اذ هو منع لقوله وهو متين عند بيان المجيب
تقريره لا نم ان تخصيص العام اهون من نسخ الخاص وانما يكون اهون لو لم يكن النسخ تخصيصا ايضا لكنه
تخصيص في الازمان فليس التخصيص باعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص كما ادعاه المستدل
وتقرير الجواب ان النسخ مرجوح بالنسبة الى التخصيص مع كله لان العام يبقى في بعض افراده فهو اهون من الرفع
واما ما سيجيء من ان النسخ دفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع ثم انه لما
كان هذا راد الاعتراض على تسمية النسخ تخصيصا تصدى للفرق بقوله وحاصله ان النسخ والتخصيص بالمعنى المعروف
هو قصر العام في بعض افراده في مسمى التخصيص لا يقتضي المساواة بينهما عند التعارض لان التخصيص بالمعنى المعروف
اغلب من النسخ كما يشهد به الاستقراء ويصدق المثل المشهور فعند التعارض بينهما وجب المصير الى ما هو اغلب
والحق بالاغلب قوله لما بيناه من اولوية اشارة اما الى ما ذكره اولا من الدليل على اولوية التخصيص بالنسبة
الى النسخ او الى ما ذكره في الجواب من ان التخصيص اغلب واكثر من النسخ قوله لان النسخ رفع او توضيحه ان
النسخ رفع للحكم بعد استقراره والتخصيص دفع له قبل استقراره ولا ريب في ان دفع غير المستقر اهون من رفع
المستقر لا يقال الحكم اما مقيد بغاية او مؤبد وعلى التقديرين لا رفع فيه اما على الاول فلان الحكم بحد
ذلك الحكم بعد تلك الغاية لا يكون رفعا كمن تقول صم الى يوم العيد ثم تقول يوم العيد لا تصم اذ ليس فيه
رفع قطعا واما على الثاني فلان الحكم المؤبد لا يجوز رفعه للزوم التناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد
لانا نقول نحن نختار قسما ثالثا وهو ان الموصوف بالحكم مقيدا بالتأبيد واما الحكم فلا يكون مقيدا
بغاية ولا مؤبدا بل مطلق فيمكن رفعه وابطال استمراره ومحصوله ان قولهم صم رمضان ابدا يجعل ابدا
قيدا لرمضان لا لوجوب الصوم ومعناه ان صوم كل شهر رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد للوجوب
بالاستمرار الى الابد فيجوز رفع وجوب الصوم ومعناه عدم استمراره لا يكون مناقضا له اذ قيد التأبيد
لنفس الفعل ورفع التأبيد انما هو للحكم لا للفعل فلا تناقض قوله وبيانه وصفه كونه بيانا الخ
انه يقبل وبيانه وصفه كونه بيانا قوله علله بانه لا يجري تاخير البيانية عن البيان مع لا يحتاج
الى التوجيه الذي ذكره المص والجواب عن هذا التعليل على هذا التوجيه ان تاخير وصف البيانية عن

البيان لعل المقصود انه لا يجري تاخير وصف البيانية
عن ذات الموصوف ولو كان الخاص المتقدم
بيانا للعام المتاخر لزم اتصافه بالبيانية عند
ورود العام لا قبله فيلزم تاخير ح

عن البيان من حيث انه بيان لا يجوز والخاص قبل ورود العام ليس بيانا بل هو بيان عند ورود العام
والبيان لا يتاخر عنه قوله وكانه يريد اه اى كان الشيخ يريد بعدم جواز تاخير البيان عدم جواز
اخلاء العام عند ارادة التخصيص من مخصص مقارن له فعبر عن عدم المقارنة بالتاخير تسمية اللازم
باسم الملزوم ويتفرع على هذا التوجيه ان مذهب الشيخ في صورة تاخير الخاص مطلقا سواء كان قبل حضور الوقت
او بعده هو النسخ قوله والا فلا معنى اه اى وان لم يرد بذلك التعليل ما ذكرناه من التوجيه فتعليله
باطل اذ لا معنى لجعل صورة تقديم الخاص من تاخير البيان لان الخاص لو كان بيانا لكان من باب
تقديم البيان فكان الحق التعليل انه لا يجوز تقديم البيان قوله لا يكون البيان متاخرا اى غير مقارن
لان الخاص المتقدم موجود حين ورود العام مبين له فالمبين من حيث هو مبين مقارن له وان
كان ذاته متقدما عليه قوله وعندنا انه يعمل ح بالخاص اه فان قيل يظهر منه العدول عن البناء الى
العمل بالخاص من كلام القبيل وكذا سائر الاقسام اثمه اقول الشرع ذلك ان العمل بالخاص يشمل
ما اذا كان الخاص متاخرا عن العام واقعا بعد حضور وقت العمل به فانه يعمل بالخاص لانه ناسخ ولا
يبنى العام على الخاص لان البناء انما هو اذا كان الخاص بيانا وانما قال عندنا لان الخاص عند الجهل
بالتاريخ على مذهب ابي حنيفة والحاجبي مردد بين كونه منسوخا ومخصصا لاحتمال تقدمه على العام وتاخره
عنه فتساقطا عندهما في قدر ما تناولاه الى ان يرجح احدهما المرجح والمراد بالاقسام السابقة تقدم
الخاص وتاخره واقترانه للعام قوله ان ورد قبل حضور وقت العمل اه حاصله ان الخاص المتاخر اما ان
يكون وروده قبل حضور وقت العمل او بعده وعلى التقديرين اما ان يكون العام والخاص قطعيين
او ظنيين او يكون الاول ظنيا والثاني قطعيا او بالعكس فهذه ثمانية حاصلة من ضرب الاثنين في الاربع
والحكم في اربعة منها وهي جميع الصور القبلية الحاصلة مع ملاحظة الاربع مخصص وفي ثلاثة منها وهي
الصور البعدية الحاصلة مع ملاحظة الثلاثة الاول ناسخ مقبول وفي واحدة منها وهي البعدية مع الاولى
ناسخ مردود اذ لا يجوز نسخ القطعي بالظني فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون ناسخا مقبولا
وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف تقدم والحال هذه على العام ولسلطان المحققين هنا كلام حاصله

الملك ان اردت بقطعية العام قطعيته باعتبار السند او باعتبار الدلالة فعدم جواز نسخه بالظني لان النسخ
تخصيص في الازمان وهو لا يلزم علمها ظنية وان اردت بها قطعية باعتبار شمول جميع الازمان فيرد ان التخصيص
ايضا كذلك لو كانت دلالته على جميع الافراد قطعية فلا وجه للفرق بينهما اولا فتعرف غير مرة ان التخصيص
اهون من النسخ فتجويز تخصيص القطعي لا يستلزم تجويز نسخه به قوله واحتمال التخصيص مطلق اي غير معلق على
ورود الخاص قبل وقت العمل وهذا في غير المنع كما ستعرفه قوله فمع جهل الحال الخ اي فمع الجهل بتقدم الخاص
على وقت العمل وتاخره والاصل يقتضي عدمه لان وقت العمل متاخر عن العام قطعا والاصل عدم
تاخر الخاص عن العام لانه حادث وان اقتضى تاخره لكنه معارض بحدوث العام ايضا فالاصل عدم
التاخر عن ذلك الوقت ايضا وبهذا التقرير اندفع ما اورده سلطان المحققين من ان الاصل يقتضي
حصول الشرط لان الخاص حادث والاصل تاخر الحادث فليتامل قوله فلا اشتراط انما هو العدول
عنه لا اليه تفريع على المتقدم ونتيجة له اي اذا كان التخصيص مقدما على النسخ عند التردد بينهما ولا ميل
الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان الاشتراط انما هو في
العدول عن التخصيص الى النسخ لا من النسخ الى التخصيص فحصل قوله لانا نقول الخ ان الشرط انما هو
للنسخ دون التخصيص بل التخصيص يجب المصير اليه عند عدم العلم بحصول المانع منه وهو العلم اي مع جهل
التاريخ لا يعلم حصول المانع فيقدم منع لقول المعارض لعمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور
وقت العمل فاندفع ما اورده سلطان المحققين من ان هذا الجواب عدول عن الجواب المذكور اولا وتغيير له
لا تتميم له فلا ينفع في تصحيحه بل ان صح فهو جواب اخر قوله ولئن سلمنا التساوي الاحتمالين اي احتمال النسخ
واحتمال التخصيص وذلك لاحتمال ان يكون التخصيص ايضا مشروطا مثل النسخ قوله اذا عداه وهو ان
يكون العام والخاص قطعيين او ظنيين او يكون العام ظنيا والخاص قطعيا قوله انما يتصور في الثلاث
منها المحرم اذ الظاهر ان النسخ يوجد في اخبار الاحاد ايضا لان النبي م مبينه كل ما انزل اليه
من الناسخ والمنسوخ وغيرهما فكما انهما يوجدان فيما نسب الى النبي م متواترا كذلك يوجدان في اخبار الاحاد
لا من انها اخبار الاحاد لانه ان النسخ لا يتعقل بعد انقطاع الوحي بل من حيث انها في الحقيقة اخبار م قوله



قوله التوقف عن البناء واليه ميل عيسى ابن ابان والكرخي وابي عبد الله البصري كما صرح به في التلويح
قوله في القسم السابق اي في القسم السابق على القسم الرابع يعني القسم الثالث وهو ان تقدم الخاص على العام
قوله وجه آخر اي وجه التوقف بعد ما خطر البناء على ما عليهم هنا لو هو ان الخاص المتقدم منسوخ
الاول وان الخاص عند الجهل بالتاريخ بين ان يكون مخصصا لاحتمال الاقتران والبعد بتراخ او منسوخا لاحتمال
القبلية ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فيتوقف ويرجع في الاخذ باحدهما الى دليل فان قلت الخاص حادث
والاصل تاخره قلت العام ايضا حادث والاصل تاخره واعلم ان في قول المصنف ظهور وجه التوقف منها
لا فيما سبق حكم قوله وهو ما دل على شايع في جنسه اي هو ما دل على فرد شايع اي محتمل الصدق على افراد
كثيرة مندرجة في جنس ذلك الفرد وهو مفهوم كلي يصدق عليه وعلى كل فرد من تلك الافراد الكثيرة والى هذا
التفسير اشار المص بقوله يعني كونه اي المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة اي يمكنه الصدق عليها فالكون تلك
الحصة من الحصص المندرجة تحت امر مشترك بينها وبين الحصص البواقي قال ره انما فسر الشايع بالحصة
ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام
انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات ثم اقول هذا التوهم لا يجري في ظاهر عبارة المص لان الحصة الشايعة
في جنسها ثم اقول يدخل في هذا الحد نحو رجل وحيوان فان الاول دل على فرد محتمل لافراد كثيرة بطريق
البدل مندرجة كلها تحت مفهوم رجل والثاني دل على حصة من الحيوان محتملة لحصة في ضمن الانسان
ولحصة في ضمن الفرس ولغيرها مندرجة كلها تحت مفهوم الحيوان المشترك بينها وكذا دخل فيه المعهود
الذهني مثل اشتر اللحم فانه ايضا مطلق وخرج عنه ما ليس له شيوع بل له تعيين شخصي اما بحسب الوضع والاستعمال
كالاعلام او بحسب الاستعمال فقط كالمضمرات والمبهمات او تعيين نوعي كالاسد واسامة فان كل واحد
منهما يدل على حقيقة الحيوان المفترس مع الاشارة الى تعينها والفرق بينهما ان الاشارة الى
التعين في علم الجنس مستفاد من اللام فمفهوم المركب من اسد ولام التعريف هو مفهوم اسامة وحده
او تعيين حصة من الجنس كالمعهود بالعهد الخارجي نحو فعصى فرعون الرسول او تعيين عموم كالمعرف بلام
الاستغراق اذ جميع الافراد لا يحتمل صدقه على كثرة قوله وهو ما يدل لا على شايع في جنسه دخل فيه كل ما خرج

من هذا المطلق وانما لم يقل نحو ما لا يدل على شايع في جنسه لئلا ينتقض عكسه بالمهملات قوله وهو ما دل
من شياع قيل بين المعنيين عموم من وجه لصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة
دون الاول وصدقهما على هذا الرجل وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وبقائها
في رقبة وهذا الرجل واما بين المطلق والمقيد بالمعنى الاول فمباينة وفيه نظر لما ذكرنا ان ازالة الشياع
اعم من ان يكون بالكلية او بوجه ما ودل عليه ايضا التنكير في قوله لم من شياع فقوله مثل رقبة مؤمنة
للتمثيل اذ لم يرد امر غيرهما ولكن في اصلا قوله والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني
لقائل ان يقول ان اريد بالمطلق المقابل للمقيد بهذا المعنى ما لم يخرج من شياع صدق على مثل زيد وعمرو وغيرهما
من الاعلام الشخصية وان اريد به المعنى المذكور اولا لم يحسن التقابل لصدقهما على مثل رقبة مؤمنة كما مر
ويمكن ان يجاب بان المراد به ما بقي على شيوعه في الجملة قوله فاما ان يختلف حكمهما المراد بالحكم هنا
هو المسند دون الحكم الشرعي والنسبة والاطلاق الحكم عليه شايع قوله بوجه من الوجوه اتفاقا اي لا بوجه
البيان ولا بوجه النسخ ما ادعى اكثر الاصوليين الاتفاق عليه ونقل الشهيد الثاني في قواعده خلافا
عند اتحاد الموجب ونسبه الشيخ بهاء الملة والدين في حاشيته على الزبدة الى اكثر الشافعية ولهذا حملوا الايدي
في التيمم على ما اخرج الوقف لتقييدها به في الوضوء مع اتحاد الموجب وهو الحدث قوله الا في مثل المقيد اه
المراد بمثله كل ما اختلف فيه الحكمان بان يكون حكم المطلق او حكم المقيد منفيا ويتوقف حكم المطلق على
حكم المقيد فيحمل المطلق على المقيد لكن لا على منطوقه بل على مفهومه نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة كافرة
فانه يجب ان يقيد الرقبة بعدم الكفر لان اعتاقها يتوقف على ملكيتها وملكيتها يتوقف على عدم كفرها فاعتاقها
يتوقف على عدم كفرها قوله فانه تقييد المطلق بنفي الكفر انما قال بنفي الكفر ولم يقل بالايمان للاشارة
الى ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك المقيد حسبما يقتضيه المقام اثباتا ونفيا فاندفع ما قيل
من ان المقيد هو الكفر والمطلق لم يقيد به بل بنقيضه وهو الايمان قوله وان كان الظهار والملك
حكمين الا ان لقائل ان يقول وان كان الاعتاق والملك حكمين لان الحكم هو الاعتاق والظهار موجب له
وربما يدفع ذلك بحذف المضاف اي حكم الظهار قوله او يختلف لا تفاوت في صورة اختلاف الموجب

بين ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين ولذلك اعرض عن ذكر هذا التفصيل كما اعرض عن
ذكر المختلفين في صورة الاتحاد قوله يحمل المطلق على المقيد اجماعا يعني يعمل بالمقيد ويوثر في المطلق قيده فلو قيل
ان الحمل هو البيان ولا يصح دعوى الاجماع عليه لان القول بالنسخ كما ذكره معروف وهذا الاجماع نقله
العلامة في النهاية واشار اليه الامدي فربما يعطي كلامه ان ههنا قايلا بالعكس وهو ان المقيد يحمل على
المطلق بحمل المقيد على الاول لو تبين والحق ان هذا القول لم يعرف انتسابه الى احد وعلى انه لو عرف كان
شاذا نادرا مخالفا للاجماع فان قلت سيجيء ان المطلق بمنزلة العام في افادة الشمول الا ان شمول المطلق
بطريق البدل وشمول العام بطريق الشمول وان المقيد بمنزلة الخاص وقد صرحوا بان العام والخاص
اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم التعارض بينهما فوجب ان يكون المطلق والمقيد مثلهما والا فما الفرق
بينهما قلت اولا الاجماع فارق وثانيا ان مدلول المطلق فرد من الافراد لا بعينه ومدلول المقيد فرد
معين فصار المقيد قرينة لما هو مراد بالمطلق بخلاف العام فان مدلوله جميع الافراد لا بعضها على الا
ليكون الخاص معينا للمراد ومما يتفرع على هذا الاصل حمل خبر ورد بثلث مسحات مطلقة على خبر دل على
المسح بثلثة احجار بارادة تعدد الالة في الاول فلا يكفي واحدة ذو جهات ومنه حمل وضع اليد في ضرب
التيمم وهو مطلق على الضرب وهو مقيد اذ هو وضع مع اعتماد دون العكس كما قال لو اغفله منهم من منع
القاعدة قوله وكونه بيانا لا نسخا اريد بكونه بيانا دلالته على ان المراد بالمطلق عند التخاطب هو المقيد
وبكونه نسخا دلالته على رفع حكم الاطلاق المفيد للخروج عن العهدة باي فرد كان قوله لان العمل بالمقيد
يلزم منه العمل بالمطلق لان العمل بالمطلق هو العمل بفرد من افراده والمقيد فرد منه وقد يوجه ذلك
بان المطلق هو الماهية لا بشرط والمقيد يتضمن لها فالعمل به يستلزم العمل به وفيه نظر اما اولا فلان
المراد بالمطلق فرد لا بعينه دون الماهية من حيث هي كما مر واما ثانيا فلان المراد بالمطلق وجوب
ايجاد الماهية وبالمقيد وجوب ايجاد القيد ولا منافاة بينهما قطعا فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للتجوز
في المقيد ولا العكس فلا يصح على هذا التوجيه قول المص وهو جيد بخلاف ما اذا كان المراد بالمطلق
فردا ما لا بعينه فان الامر به حينئذ يدل على ايجاب العمل باي فرد كان ولا ريب ان العمل بالمقيد عمل بفرد

من ظاهره ويجعله مجازا **قوله** وهو مبني الخ يعني ان هذا الاستدلال انما يتم ان لو لم يحتمل التجوز في المقيد بارادة
الندب منه بمعنى انه افضل افراد المطلق او بارادة الوجوب التخييري بينه وبين غيره من افراد المطلق
والفرق بينهما ان الافضلية ملحوظة في الاول دون الثاني واحتمل التجوز في المقيد على احد الوجهين
ولكنه يكون مرجوحا بالنسبة الى التجوز في المطلق بحمله على المقيد فان حمل المطلق على المقيد متعين
لعدم المعارض اما مع تساوي احتمال التجوز في المطلق واحتماله في المقيد فيشكل الحكم بترجيح المطلق على
المقيد المجاز بل يحصل التعارض بينهما فيتساقطان ويبقى المطلق سليما عن المعارض فيعمل به ومحصوله
ان هذا الاستدلال موقوف على كون الامر في المقيد محمولا على الوجوب العيني وهو ممنوع لجواز حمله على
الندب مجازا بمعنى انه افضل افراد المطلق ولو سلم فحمله على العيني ممنوع لجواز حمله على الوجوب التخييري مجازا والحكم
بالمطلق على التقديرين محمول على الاطلاق فرق بينه نعم لو ثبت ان التجوز في المطلق راجح على التجوز في المقيد
باحد الوجهين تم الاستدلال اما مع تساويهما فلا بل يبقى المطلق على اطلاقه وقد يجاب بان حمل الامر في المقيد
على الندب مجاز قطعا وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا على
ان ارادة التخيير من الامر بالمقيد لا يخلو من بعد لانه لا يدل على الافراد فضلا عن التخيير فيها **قوله**
وقد اشار اليه اشار العلامة في النهاية الى اشكال التعارض بين المجازين واجاب بانه لابد في ترجيح احدهما
من مرجح والمرجح المجاز المطلق لان حمله على المقيد يقتضي تعين البراءة والخروج عن العهدة لانه ان كان مكلفا
بالمقيد فهو المامور به وان كان مكلفا بالمطلق فهو متضمن للمامور به بخلاف حمله على الاطلاق والاتيان
بفرد اخر غير المقيد فانه لا يحصل معه تعين البراءة لجواز ان يكون المامور به هو المقيد **قوله** وقد لخصه
بعضهم اه استدل الحاجبي وبعض متاخري اصحابنا اولا بما مر من غير تعرض للاشكال وجعلوا ثانيا ما ذكره
العلامة في الجواب منه دليلا مستقلا على حمل المطلق على المقيد وهو كما ترى غير سديد لان الدليل الاول
لا يتم بدون ضم الثاني اليه والا لورد الاشكال عليه **قوله** ويسمى تخصيصه نحو [illegible] تخصيصا اراد
بالتخصيص هنا المعنى اللغوي الشامل للتقييد والتعبير عن التقييد بالتخصيص ايماء الى ما هو المعقول من رجوع
احدهما الى الاخر فحكمه حكم التخصيص اي حكم التقييد حكم التخصيص في كونه دفعا لا حكم النسخ في كونه رفعا وايراد

قوله

واورد عليه بان لنا ديعانة الاخراج لا يوجب بشا وبعانة الحكم لان بينهما فرقا اخر يقتضي اختلافهما
فيه لان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا في المطلق وهو وجوب ايمان الرقبة فلا يجوز ان يكون
بيانا للمطلق فوجب ان يكون ناسخا له بالنص فهو حكم شرعي رفع حكما شرعيا اخر وهو جواز اعتاق الكافرة
بخلاف الخاص فانه يدل على بعض ما يتناوله العام فجاز ان يكون بيانا لا يجوز حمله على النسخ مع جواز
الحمل على التخصيص الذي هو اهون ويمكن دفعه بان الحكم الذي يدل عليه المقيد ليس الا وجوب الاعتاق
عليه والخاص مثله في ذلك فلا فرق بينهما من هذه الجهة فلا يتفاوت الحكم فيهما قوله فكان الخاص المتاخر
فيه نظر من وجهين احدهما انه ان اراد ان الخاص المتاخر مطلقا سواء كان قبل حضور وقت العمل بالعام
او بعده بيان للعام لا ناسخ فهو ممنوع لانه قد مر سابقا ان الخاص المتاخر عن الوقت ناسخ وان اراد
ان الخاص المتاخر عن العام قبل وقت العمل فهو مسلم لكن اللازم منه ان المقيد المتاخر اذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق
بيان لا مطلقا وهو في المقيد لم يقل بهذا التفصيل وثانيهما ان العام والخاص ان اعتبرهما مثبتين
فالقوم كلهم يعملون بهما جميعا ولا يحملون احدهما على الاخر وان اعتبرهما متخالفين فلا يصح قياس
المطلق والمقيد المثبتين عليهما قوله وهو فرع الدلالة بيان لبطلان اللازم ولم يتمسك به في
المجاز بخلاف الاصل كما تمسك به فطب المحققين لئلا يرد عليه ان المجاز خير من النسخ والمراد بالدلالة
الدلالة على وصف الاولى بخصوصه كما يدل عليه قوله لكان المراد بالمطلق هو المقيد وقوله لا دلالة
على مقيد خاص فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل من ان انتفاء الدلالة لم لان المطلق له دلالة
على كل مقيد مندرج تحته نعم يمكن نقضه بالعام والخاص فما هو جوابه فهو جوابنا قوله والجواب ان المعنى
المجازي الخ قال ره في الحاشية الجواب المشهور من القوم هو ان هذا الالزام لهم اذا تقدم المقيد فانهم
يقولون المراد بالمطلق ح المقيد مجازا بدلالة عليه مجازا وايضا فانه لا الزام لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا
فما هو جوابكم في الصورتين فهو جوابنا ونوقش فيه بان جوابهم في الصورة الاولى ان تقدم المقيد ربما
يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية
انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ذلك ناقصا فكونها رقبة وهو فائتة جنس المنفعة حتى يكون دلالتها

على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل ممنوع لم لا يجوز ان شيئا من الجواهر
لا يمكن ان يجاب به في موضع النزاع فلذلك لم يتعرض للجواب المشهور اقول قوله فانه لا نسلم في تقييد الرقبة
بالسلامة مجازا انتقض اجمالا بصل ولو سلم نقول انهم يقيدون الرقبة بالسلامة عن العيوب مع ان اللفظ
لا دلالة له عليها لا التزاما ولا مطابقة ولا تضمنا قال بعض الافاضل الفرق بين النقيضين ان الثاني لا يصلح الدليل
والاول المقدمة قوله مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا نفس المكاتب الكافر قال المحشي في الحاشية
المشهور ههنا التمثيل بلا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا وليس على ما ينبغي لانه من تخصيص العام لا من
تقييد المطلق اقول لعله ولذا عدل عن المثال المشهور الى المثال المذكور والتقييد بعدم قصد الاستغراق ليصير المثال
من تقييد المطلق ويحصل التخلص عما اورده العضد على المشهور من انه تخصيص العام لا من تقييد المطلق
بناء على ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم فيتوجه عليه ما اورده سلطان المحققين اولا من انه على هذا
التقدير يصير مفاد المطلق النفي لا تعتق مكاتبا من المكاتبين على سبيل البدل او الاجمال من قصد الى الاستغراق
والعموم فيكفي في امتثاله عدم عتق فرد من المكاتبين فقط ويحتمل حينئذ ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيانا لذلك
الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار المفهوم
الصفة في قوله لا تعتق المكاتب الكافر فانه يدل على صحة عتق الكافر فظهر ما ذكرنا ان حكم المسئلة لو لم يكن من تخصيص
العام فمحل التامل والنظر لولا الاجماع وثانيا من ان الظاهر من كون اللام للاستغراق كانه يجعل المثال من تقييد
المطلق واخراجه من العموم ولا يخفى ان اللام ههنا داخلة على النفي فعلى تقدير كونها للاستغراق لا يصير
النفي عاما فلا يفيد الكلام عموم النفي بل نفي العموم ويكون تحققه وصدقه بنفي فرد ما من الافراد فلا وجه
نفي الاستغراق اقول يمكن ان يتكلف ويدفع الاول بان الاحتمال المذكور احتمال لا يعبأ واليه يومئ وقوع الاجماع
على خلافه ولانه حمل نفي المقيد على نفي المطلق يوجب جواز العمل بهما اذ يجوز العمل بنفي المقيد كما يجوز العمل بنفي
فرد اخر للمطلق بخلاف العكس فانه لا يجوز الا العمل بنفي المقيد فان قلت هذا يجري في الاثبات ايضا لانهم
صرحوا بخلافه حيث حملوا المطلق على المقيد قلت لعله لم يكن في الاثبات اجماع على ما صاروا اليه لكان حكمه حكم
النفي ايضا الا ترى ان المطلق والمقيد بمنزلة العام والخاص وقد صرحوا بانهما اذا كانا مثبتين وجب العمل بهما

بما نحن فيه ان يكون حكم المطلق والمقيد اذا كانا منفيين كذلك لان الاجماع صار فارقا بينهما
ثم ان حكم هذه المسئلة واللازم من العمل بنفي المطلق على سبيل البدل هو عدم اجزاء اعتاق المكاتب عموما
على سبيل البدل لان النهي عن الاشياء على سبيل البدل يوجب عدم الاجزاء كلها وهو المراد بقوله لا
يجزي اعتاق المكاتب اصلا اي لا كافرا ولا غيره على سبيل البدل ولا ريب في صحة هذا التفريع كما لا وهو
مثل المثال المعدول اليه في انه يفيد نفي العموم واما مفهوم الصفة فعلى تقدير حجيته انما يعمل به عند عدم
معارضته بما هو اقوى منها وههنا قد عارضه الاجماع ويمكن دفع الثاني بان استغراق اللام يمكن اعتباره
بوجهين احدهما اعتباره قبل ورود النفي ووقوعه قيدا في الكلام والنفي يعود اليه فيفيد الكلام نفي العموم
وثانيهما اعتباره بعد وروده فالنفي حينئذ قيد والاستغراق يعود اليه فيفيد عموم النفي ولهذا قالوا النفي
في الكلام المقيد يرجع تارة الى القيد وتارة اخرى الى المجموع فلما لم يكن المثال المعدول اليه
من باب تقييد المطلق الا باعتبار الاول تعرض المصنف الى نفي اعتبار الثاني بقوله حيث لم يقصد الاستغراق
اي لم يقصد استغراق النفي وعمومه اذ المثال على تقدير قصده من تخصيص العموم لا من تقييد المطلق فان قلت
ما ذكرت من الوجهين يجري في المثال المشهور ايضا فما الفائدة في العدول عنه قلت اعتبار الاول لا يجري
في المثال المشهور لان استغراق النكرة الواقعة في سياق النفي لا يتصور حصوله قبل ورود النفي فالمثال
المشهور في التخصيص بخلاف المعدول اليه قوله لعدم المقتضي له اه لان العمل بالمطلق لا يوجب طرح المقيد
ولانه لو قال اوجبت عليكم في كفارة القتل رقبة مؤمنة وفي الظهار رقبة مطلقا اي رقبة كانت لم يكن
احدهما منافيا للاخر فلا يكون تقييد احدهما مقتضيا لتقييد الاخر قوله وذهب كثير من محققينا اه
نقل عن اكثر الشافعية ان المطلق في هذا القسم يحمل على المقيد ان اقتضى تقييده بان وجد علة التقييد
مشتركة بينهما كزيادة القربة في المثال المذكور مثلا وذلك لان القياس دليل شرعي فلو عملنا عليه
لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل لزم ترك احدهما مع زيادة وهي ترك القياس ايضا
والاصل عدم الترك فضلا عن الزيادة وان لم يقتض القياس تقييده لا يقيده المطلق لعدم دليل
يقتضيه كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الاخر

ولم توجد علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل واحد منهما معمول به في بابه على ما ورد رعاية لما في الباب انه

لزم عدم العمل بالقياس ونحن نلتزمه قوله وربما نقل عن شذوذ من الشافعية انه يحمل المطلق على المقيد

مطلقا سواء تحقق بينهما جامع او لا لان كلام الله تعالى واحد وبعضه يفسر بعضا وهو باطل ايضا لانه ان اراد

به كلام الله الازلي فعدم ثبوت تعدده او لان الكلام ليس فيه وثانيا انه يختلف تعلقاته باختلاف

المتعلقات فلا يلزم من تعلقه باحد المختلفين بالاطلاق تعلقه بالاخر كذلك والا لزم ان يكون الامر

والنهي باحد المختلفات امرا ونهيا بالجميع وان اراد به العبارة الدالة عليه فلا خفاء في كثرتها واختلافها

فان فيها العام والخاص والظاهر والمأول والمجمل والمبين وغيرها فلم لا يجوز فيها الاطلاق والتقييد على

انه قد اعترف بثبوتهما في بعض الصور قوله المجمل هو ما لم يتضح دلالته المراد بعدم اتضاح الدلالة ان الكلام

في الموضوعات بل في المستعملات هو ان المجمل ما لا يدل لا دلالة غير واضحة فلا يصدق الحد على المهمل وان

كان المفهوم من هذه العبارة اعم منه لان انتفاء اتضاح الدلالة اعم من ان يكون لانتفاء الدلالة

او لانتفاء الاتضاح ثم الدلالة اعم من ان يكون لفظية او عقلية حقيقية او مجازية لان الاجمال قد

يكون في الفعل وهو دلالة عقلية وفي المجاز حيث تعدد المجازات مع عدم قرينة معينة لاحدها ومع تعذر

ارادة الحقيقة سواء كان معنى الحقيقي مفهوما كليا مشتركا بين تلك المجازات كالكلي اذا اريد به واحد

من افراده بعينه من غير قرينة معينة لرح تحقق الصارف من الحقيقة او لا كما في سائر المجازات لا يقال

الحد يصدق على لفظ يراد به معناه المجازي مع عدم صارف عن الحقيقة اذ دلالته على المراد غير واضحة

وقد مر هو انه ليس بمجمل فلا يكون مانعا لانا نقول المذكور في الحد هو عدم اتضاح الدلالة مطلقا لا عدم اتضاح

الدلالة على المراد وهذا اللفظ دلالته واضحة وان لم يكن على المراد فلا يصدق الحد عليه على انه لو كان

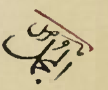
المراد نفي اتضاح الدلالة على المراد نقول دلالة هذا اللفظ على المراد واضحة اذ المراد اعم من ان يكون

مرادا بحسب الواقع او بحسب قانون الاستعمال وقانون استعمال الالفاظ المنع بلا نصب قرينة صارفة

عن الحقيقة يقتضي ان يكون المراد هو الحقيقة دون المجاز فيصدق على هذا اللفظ ان دلالته واضحة

على ما هو مراد بحسب القانون وان لم يكن مرادا بحسب الواقع هذا عند من قال بانه ليس بمجمل واما من قال بانه مجمل

قرينة المقام



مجمل فلا حاجة الى هذه التكلفات على وجه وقوعه كما اذا اسلم اليه سلق ولم يظهر له جهة من الوجوب
والندب وكما اذا قام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز والسهو قوله واما اللفظ المركب
الاجمال في اللفظ اما من حيث انه مركب من الغير اي من الاجزاء ومن حيث انه مركب مع الغير او لا بشيء من
الحيثيتين الثالث هو الاجمال في المفرد كالمشترك فانه لا خفاء في اجماله بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه
والاول هو الاجمال في المركب من حيث انه مركب نحو قوله تعم وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في العفو ولا
في النكاح بل في مجموع الذي بيده عقدة النكاح من حيث هو لتردده بين الزوج فيرجع كل المهر الى الزوجة وبين
ولي الزوجة فيعود كله الى الزوج والثاني هو الاجمال في مرجع الضمير وفي المخصوص بمجهول فانه لا يتصور
الاجمال فيهما بدون اعتبار تركيبهما مع المرجع والمجهول فالاجمال فيهما في المفرد لكن بشرط انضمامهما مع
الغير ولذا جعلهما من اقسام الاجمال في المركب ومثل الاجمال في المجازات المتساوية مع تعذر الحقيقة
لان الاجمال فيها لا يتصور بدون ملاحظة التركيب اذ لا يمكن الحكم بتعذر الحقيقة بدونه وانما اشترطنا
تساوي المجازات لانه اذا كان احدهما راجحا دل اللفظ عليه دلالة ظاهرة وذلك الرجحان يكون
اما لان البعض اقرب الى الحقيقة كما في العام المخصوص فان كل الباقي اقرب الى الحقيقة من بعضه او لانه
اظهر عرفا كقوله حرمت عليكم الميتة فان تقديره الاكل اظهر من تقدير البيع او شرب الالبان
او نحوهما او نحو ذلك قوله كالمخصوص بمجهول سواء كان التخصيص بمتصل كما ذكر او بمنفصل كقولك
هذا العام مخصوص فلا اجمال لان دلالته واضحة وان لم يكن على المعنى المراد هنا وقد مر تحقيقه قوله
الى الاشاجع جمع الاشجع بفتح الهمزة او كسرها وهو الاصبع الذي يتصل بعصب ظاهر الكف قوله والى
الرسغ الرسغ موصل طرف الذراع في الكف قوله وليس بحر توضيح لكون اليد مشتركا لفظيا بين كل العضو
وكل جزء مذكور هنا اذ لو اختصت بالكل لما كان بينها وبين الانسان المختص بالكل تفاوت في عدم التوقف
على البيان في اللزوم بل قوله قطع يد قد يجاب بان القطع هنا بمعنى الابانة والتجوز انما وقع في اليد
لان المراد بها ذلك البعض المبان قوله موقوف على ضميمة القرينة والقرينة على الاطلاقات المذكورة

الاشاجع

هي الغاية فاما ذلك المجرد فلا يقتضي الاجمال يعني ان مجرد كون استعمال اللفظ في الاوصاف متعارفا من غير
اثبات ان ذلك الاستعمال حقيقة لا يقتضي الاجمال فيهما قوله مطلقا اي عند جماعة من الجمل مطلقا نحو القول
المذكور سواء كان الفعل المنفي شرعيا او لا وسواء كان لغويا ذا حكم واحد او لا قوله لنا انه ان ثبت كونه
حقيقة شرعية يعني ان ثبت كون لفظ الصلوة والصوم والنكاح حقيقة شرعية في الصحيح منها دون
الفاسد كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صوم صحيحا ولا نكاح صحيحا الا بكذا وكان ما لا يطلق الفاتحة جزءا و النية
والولاية شرطا تحقق الشرعية فينفي المسمى وهو الحقيقة الشرعية فيمكن باعتبار انتفاء الجزء او الشرط وعدم اخر

الحقيقة

الشارع برفعهما للوارد لان الاصل ان يحمل كلام الشارع على حقيقته بلا مانع ولا اجمال فلا يجوز حمله
على نفي الصحة لا نزيانة الفرض المذكور وهو كون هذه الالفاظ حقيقة شرعية في الصحيح قوله كان متعينا انها
اي كان نفي الحقيقة العرفية يعني نفي الفائدة متعينا ايضا كما ان نفي الحقيقة الشرعية كان متعينا في الفرض
المذكور لوجوب حمل الكلام على الامر المتعارف قوله ولو فرض انتفاؤه ايضا اي لو فرض انتفاء الحقيقة
العرفية والشرعية كليهما وكان نفي الحقيقة غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار ليضاف النفي اليه حذرا
من اهمال اللفظ وكل واحد من نفي الصحة ونفي الكمال يصلح لذلك ولكن الاول اقرب الى نفي الحقيقة
لمشاركتهما في عدم الجدوى واستوائهما في عدم جميع الصفات بخلاف نفي الكمال فانه ليس لجزء الثابت فكان
ابعد وارتكاب اقرب المجازين الى الحقيقة اولى من ارتكاب ابعدهما فلا اجمال واعترض بان المجاز
تابع للدلالة على الحقيقة فاذا انتفت انتفى المجاز ايضا لوجوب انتفاء الفرع عند انتفاء الاصل اجيب
ان التبع هو الارادة دون الدلالة والفرق بينهما ظ قوله لا يثبت هذا اثبات اللغة بالترجيح اي هذا المذكور
من اثبات اولوية بعض الاحتمالات والحكم بان اللفظ مستعمل فيه اثبات اللغة بالترجيح الذي هو بيان الاولوية
وهو باطل لانكم منعتموه في اللغويات وقلتم طريقها النقل فقط قوله وليس منه اي ليس هذا الذي ذكرناه من
اثبات اللغة بالترجيح اذ ما قلنا اللفظ موضوع لكذا لاجل الاولوية بل قلنا احد المجازات مرجح على غيره لكثرة
تعارفه لقربه الى الحقيقة دون ذلك الغير وهذا جائز بالاتفاق لكونه قاعدة ممهدة عند جميع ارباب
الاصول قال قطب المحققين لا يخفى انه يحمل التعارف على تعارف الشرع او العرف اذ التقدير انتفاء العرفي

العرفيين بل ينبغي ان يحمل على عرف الاصوليين واورد عليه بعض الافاضل ان ذلك كلام يا باه التامل في
كلام الشارع لانه يدل على ما هو مصطلح قوم خاصة وابعد بل الجواب ان المراد تعارف الاستعمال الجاري
لمثل هذا الكلام فهو لا ينافي العرفيين قوله وكذلك يقال هو كالعدم يريد ان يبين وجه المشابهة
التي هي العلاقة المصححة للمجاز ليظهر ان ذلك ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب المجازات المعتبرة
عند اطلاق اهل اللغة قوله احتج الاولون بان عرف الشرع في مثله ما نفي فيه الفعل ربما يختلف فيفهم
منه نفي الصحة تارة اي لا صلوة صحيحة ويفهم منه نفي الكمال اخرى اي لا صلوة كاملة الا كذا فكان اللفظ
فيهما مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب ان اشتراكه فيهما ممنوع ولو سلم فانما هو باعتبار اختلافهم
في انه هل هو ظاهر في الصحة او في الكمال فذهب طائفة الى الاول وذهب طائفة الى الثاني فعلى هذا كل صاحب
مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده ولا يتردد فيه فظهر عندهما انه لا يحمل الا انه ظاهر عند كل طائفة في شيء
ولو نزلنا الى التسليم ترددا بينهما فكونه على السواء فيه نظر لان تسليم التردد مستلزم للتسليم المساوات
اذ لا تردد مع رجحان احدهما فمنع المساواة بعده من قبيل منع اللازم مع تسليم الملزوم وهو غير معقول
اللهم الا ان يكون عدم التردد مستندا بان كل واحدة من الطائفتين لا يجوز حمل اللفظ على ما ذهب
اليه الاخرى اصلا فتسليمه باعتبار تجويز كل منهما حمله على ما ذهب اليه الاخرى في الجملة فيتوجه منع
الا ان هذا مع كونه تكلفا ينافي قوله في الصحة او في الكمال والمناسب ان يقول نص بدل ظاهر
والجواب ظاهر مما قدمنا اي في الجواب عن حجة الاولين تقريره انا لا نم ان له حكمين عند الجميع بل له حكم عند
كل طائفة فلا اجمال عندهما ولو سلم فكون الاحتمالين متساويين ثم بل نفي الاجزاء اقرب الى الحقيقة
لان الفعل الذي ليس بصحيح اقرب الى المعدوم من الفعل الصحيح الذي ليس بكامل وحمل اللفظ على اقرب
المجازات اولى قوله في التحريم المضاف الى الاعيان وكذا في التحليل المضاف اليها نحو احلت لكم بهيمة
الانعام وانا احللنا لك ازواجك واليوم احل لكم الطيبات الى غير ذلك وكذا في الوجوب والندب المضافين
اليها قوله انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك ان كان المقصود صفة للفعل فذلك اشارة الى المذكور
من الاعيان وان كان صفة لتحريم الفعل فذلك اشارة الى التحريم المضاف الى الاعيان ولا يخفى ان

ان المقصود من العين قد يكون افعالا كثيرة فاما ان يقدر واحد لا بعينه بناء على ان ما يقدر للضرورة يتقدر
بقدرها فيلزم الاجمال ويختص كلام المصنف بما عدا هذه الصورة واما ان يقدر الجميع وهذا عين الترجيح
بلا مرجح كما قالوا في لزوم الحقيقة في المقام الخطابي فلا اجمال والاول هو الثاني للالزم فوات المقصود
ويمكن حمل كلام المصنف على هذا ايضا بان يريد بالفعل المقصود اعم من الواحد والاكتفاء بمثال الواحد
اقتصارا على اقل المراتب   فاذا قيل حرمت عليكم امهاتكم فسر بالفعل اولا على سبيل التفصيل وذلك في قوله
ثم ذلك يعد النشر لذلك اللف المفصل على سبيل الاجمال وهذا النوع من اللف وهو ان يذكر متعدد
على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويؤتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال فيقع النشر بين لفين احدهما
مفصل والاخر مجمل لطيف يشتمل على غريب منهجه كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمرا واخرجتهما من بلدك للتاديب
والاكرام ومعاشرة الشر علة للثاني لذلك المذكور من الضرب والاعطاء والاخراج   ثم ذلك ما سبق
الى الفهم عرفا اشارة الى ان مثل ذلك وان كان مجازا في اللغة حقيقة في العرف حتى انهم يفهمون هذا المعنى
من غير تقدير الفعل في نظم الكلام ولو لم نسلم كونه حقيقة عرفية لوجب حمل اللفظ عليه ايضا لانه
راجح على غيره من المجازات   ولا يمكن اضمار الجميع تفصيله انه اما ان يقدر جميع ما يمكن تعلقه
بالعين من الافعال والتصرفات او لا يقدر شيء منها او يقدر بعض معين او غير معين والثلثة الاولى
باطلة فتعين الرابع وهو الاجمال اما بطلان الاول فلانه افراط وتجاوز عن الحد لان ما يقدر
لصحة تصحيح اللفظ يتقدر بقدرها واما بطلان الثاني فلانه تفريط اهمال اللفظ وهو غير مناسب لكلام الحكيم
هذا اذا اريد تعلق التحريم بالفعل اصلا واما اذا اريد تعلقه به لكن لا باعتبار تقديره في نظم الكلام
بل باعتبار انه اطلق العين عليه من باب اطلاق المحل على الحال كما ذهب اليه بعض الحنفية فيعود الكلام الى
هذا الاطلاق ويجري فيه الوجوه الا ان يعتبر المذكور والكل باطل غير الاخير واما الثالث فلعدم دليل
على خصوصية شيء منها فيلزم الترجيح بلا مرجح وللقائل ان يقول كما ان في الاول محذور التجاوز عن قدر
الضرورة كذلك في الرابع محذور الاجمال فلا وجه لترجيح الرابع على الاول لا يقال اضمار البعض لا يفضي الى تعطيل
دلالة اللفظ اصلا لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل اخر واما المحذور في اضمار الجميع فلازم مطلقا الزاما

المحذور اللازم ابتع من الزام المحذور الذي لا يدوم لانا نقول ذلك معارض بان اضمار الجميع اولى من اضمار
البعض لان الاضمار في اللغة اكثر من الاجمال كما صرح به الآمدي واعلم ان النزاع انما هو فيما اذا كان
الفعل الصالح للتقدير متعددا واما اذا كان واحدا كما في قوله تعالى واسئل القرية فلا اجمال اتفاقا كما
صرح به الفاضل التبريزي قوله وينقسم كالمجمل اي ينقسم المبين بالكسر كالمجمل الى الاقسام المذكورة وعود
الضمير الى المبين بالفتح يناسبه الامثلة المذكورة لتلك الاقسام قال بعض المحققين تقسيم المبين بالكسر غير
معلوم والمعلوم هو تقسيم المبين بالفتح به وايضا البيان بالفعل لم يذكره احد من الاصوليين اقول
انت تعلم ان عدم العلم بالمغايرة اذا اشتركا في امر صح تقسيم احدهما بالاخر وان البيان بالفعل وان
لم يذكروه صريحا مندرج في البيان بالقول الذي ذكروه لان القول اعم من ان يكون ملفوظا او مكتوبا
على ان ذلك احتمال عقلي اذ يجوز ان يكون الفعل مختصا باحد معنيي المشترك فيبين ذلك المشترك بذلك
الفعل ولا فساد فيه قوله على الاصح لان مشاهدة افعاله من الصلوة والحج وغيرهما ادل على معرفة تفاصيلها
من الاخبار عنها بالقول ولهذا يقال ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل ادل كان البيان به اولى
ولا نزاع فهو جائز اما الوقوع فلما يجيء من بيان الصلوة والحج بالفعل قوله ولبعض الناس خلاف
في الفعل ضعيف قال الفعل اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وهو باطل
والجواب لا نم ان الفعل اطول من القول بل قد ينعكس كما ترى في فعل الركعتين وبيان ما فيهما بالقول
من الافعال والاذكار والاركان والشرائط فان ما يقع فيه الثاني من الزمان اكثر مما يقع فيه الاول
بكثير ولئن سلم فلا نم لزوم تاخير البيان اما لان التاخير انما يتحقق اذا لم يشرع عقيب الامكان وههنا قد
شرع فيه وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يسمى تاخيرا واما لان التاخير انما يلزم لو لم يكن
كل جزء من اجزاء الفعل يصلح ان يكون بيانا لكل جزء من اجزاء المجمل واما اذا اصلح فلا لان ما يكون
متاخرا من الاجزاء يكون للشروع في بيان الجزء الاخر من الفعل ولئن سلم فالتاخير بلا غرض لا يجوز
واما معه كما فيما نحن فيه وهو سلوك اقوى الطريقين فهو جائز على ان تاخير البيان انما يمتنع عن وقت
الحاجة وهذا ليس تاخيرا عنه فيجوز قوله فاظهر الوجهين قال ره والوجه الاخر انما المثبت بيانا للاولى انما

وانما هي ابتداء تكليف حيث تعلقوا او سالوا وتتابع السائل تعني في الاحتجاج على انها بيان وابطال القول في

ذلك في الذريعة قوله كقوله صلوا كما رايتموني اصلي الى ان قلت لم عرفتم ان البيان هو فعله دون

هذين القولين كما ذهب اليه بعضهم قلت عرفناه اذا بانها انما بينت على تعريف شيء من الصلوة والحج

على انها بيانان لتحقق الاجمال فيهما ولم يقع بعدهما قول فيهما فبيانها انما هو بالفعل وبذلك ايضا يتم

المطلوب قوله لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وجه ورود الاجماع على

التاخير عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق اذ هو في ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وقوله

قوله والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة فقد عرفت في المطلب الثالث ان السيد ذهب الى انه ليس في الاولى صيغة

تدل على العموم وحده بحيث لو اطلقت على غيره كان مجازا بل كل ما يدعى فيه العموم من الالفاظ فهو عنده مشترك

في اللغة بينه وبين الخصوص لكنه نقل في عرف الشرع الى العموم اذا عرفت هذا فنقول مقصوده هنا انه يجب

فيه العموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان ما هو ظاهر اي بعد ما بعد او في الشرع اخذنا بادي الراي محتمل

الخصوص لكونه مشتركا بينهما جاز تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل في عرف الشرع الى وجوب الاستغراق

فلا يجوز تاخير بيانه وحاصله ان لفظ العام لو كان مستعملا في اللغة جاز التاخير ولو كان مستعملا في الشرع

لم يجز قوله بعد انعام النظر من انعم فيه اذا ادام وبالغ والمراد هنا اعطاء النظر حقه قوله ان الاجماع من كل

واحد قال رح لم ينقل الاجماع كذلك ايضا من العامة الغزالي في المستصفى وادعى وجوب تاخير الناسخ فضلا

على حسنه قوله مع ما فيه من البعد يعني يرد على العلامة في الحكم بوجوب اقتران بيان المنسوخ امور

الاول انه مستبعد الثاني انه مخالف لما هو معروف بينهم من اشتراط تاخيره والعدول عن المعروف

الى المستبعد مستبعد الثالث انه مخالف لحكم نفسه ايضا لانه جعل تاخير بيان المنسوخ شرطا لتحقق النسخ فهذا

الحكم اما غفلة منه او عدول عن اشتراط التاخير وكلاهما بعيد قوله اما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد فلعله

يمكن ان يقال ان المخالفة بين العلامة والسيد في امرين اخرين من غير جهة النسخ فلا يصح قوله ولا يخالف

فيظهر اه تقرير الدفع ان كلام السيد في الاحتجاج مشعر بالموافقة في كلا الوجهين يعني انه ايضا عمم المنع لكل

ما له ظاهر واكتفى بالبيان الاجمالي قوله هو القول الاول وهو جواز تاخير البيان اجمالا وتفصيلا في المجمل

في المجمل والظاهر الى وقت الحاجة قوله كعزم المكلف وتوطين النفس الخ اورد عليه الغزالي بان مثل هذا يتصور
في خطاب العربي بالزنجية مع انكم لا تجوزونه بيان ذلك ان المخاطب وان لم يفهم شيئا يعلم ان خطاب
الحكيم لا يكون عبثا فيستعد ويوطن نفسه كما ذكرت فلا فرق بين الامرين قال السيد في الذريعة
فلقائل ان يفرق بينهما بان المخاطب بالمجمل يفصل بين انواع الخطاب ضرورة وانما يلتبس عليه تفصيل
ما يتعلق الامر به بخلاف المخاطب بالزنجية فانه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استخبارا
او عرضا او تمنيا او [illegible] او قذفا او مدحا او ذما فامتنع منه الاستعداد والتوطين قوله
وايضا فتأخير العلم فيه شيء وهو ان الخصم انما يجعل العلم بالفعل آنا ما وقت شرط التحقق التكليف
وهو يتحقق في صورة تأخير الاقدار وامثاله لا يوجب اعتبار الاقدار الا اذا كان اعتباره لاجل
حصول القدرة عليه حين الخطاب وليس كذلك قوله لفظ موضوع لحقيقة اراد بها الحقيقة الشرعية
لان لفظ العام عنده حقيقة في العموم شرعا لا لغة لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه هذا
ظاهر في نحو المشترك واما في المتواطي فلا لانه وان كان مستعملا في معناه الاصلي والخصوصية مستفادة
من القرينة قوله الثاني ان جواز التأخير يمنع جواز التأخير يقتضي ان يكون المتكلم قد دل على شيء
بلفظ لا يصح قصده لذلك الشيء بذلك اللفظ لان لفظ العموم مع تجرده عن قرينة الخصوص يقتضي الاستغراق
فاذا خاطب به مجردا عنها فان دل به على الخصوص فقد دل على ما لا يفيده وهو غير صحيح وان دل به على
العموم فقد دل على ما لا يفيده وهو غير صحيح وان دل به على العموم فقد دل به على ما لا يريده وهو ايضا
غير صحيح قوله فان قيل انما يستقيم هذا لو صح ان المتكلم لم يدل بالعام المجرد قبل وقت العمل على العموم ولا
على الخصوص بل دل عليهما في وقت الحاجة لانه ان ذكر فيه البيان فقد دل على الخصوص وان لم يذكره
فقد دل على العموم فلا يرد عليه شيء من المحذورين قوله قلنا انه لو صح هذا لصح [illegible] الحاجة ليس بشرط في دلالة
اللفظ على معناه بالنص فان دل اللفظ على العموم فيه عند تجرده عن البيان فانما يدل الشيء بوضع اليه
بغير الوضع [illegible] قبل الحاجة فالمحذور باق بحاله قوله مع ان وقت الحاجة انما يعتبر لو جواب الخصم من ان
المذكور تقريره لعدم استقرار الدلالة عند وقت الحاجة لصح فيما له وقت الحاجة من الخطاب التكليفي واما غيره

من الاخبار التي ليس لها وقت حاجة لزم جواز التاخير ابدا وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من
الكلام ثم اذا تم الدليل في هذا القسم بطل جواز التاخير مطلقا لعدم القائل بالفصل والجواب ان الحكم
لان للاخبار ايضا وقت الحاجة وهو زمان صدور الخطاب لان المخاطب محتاج الى فهم مدلوله
الحاصل ان الغرض من الاخبار هو الافهام فقط ومن التكليف هو العمل فكان وقت العمل وقت
الحاجة كما في وقت القاء الخبر فالاخبار خارج عن محل النزاع لانه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اتفاقا
ما اورد بعض المحققين على قوله وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام بانه ان اراد سقوط
الاستفادة من الكلام دائما ثم انه لا بل تحصل الافادة ولو في مستقبل الاوقات كما في وقت الحاجة
في التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق بين التكليفات والاخبار في هذا الزمان
فان جاز في كليهما والا فلا اقول يمكن ان يوجه بان المختار الاول ونقول انه لم يكن للاخبار وقت الحاجة
فاي وقت يعين من الاوقات المستقبلة يجوز التاخير فيه فيلزم سقوط الاستفادة دائما وحصول
الاستفادة والبيان في بعض الاوقات في بعض الاخبار اتفاق من غير وجوب لا ينافيه وانما ينافيه
لو كان المراد سقوط الاستفادة في جميع الاخبار قوله الثالث ان الخطاب اه الفرق بين الادلة الثلثة
بعد اشتراكها في ان المقصود اثبات المطلوب بابطال نقيضه ان مناط الاول انه يمنع من الحكم حمل اللفظ على
المجاز بلا قرينة ومناط الثاني انه يلزم ان يطلب المتكلم على شيء بوجه غير صحيح ومناط الثالث انه يلزم ان
لا يكون العام مفيدا للمخاطب سواء كان اريد منه الخاص او العام لان تجويز التبيين والتخصيص
يخرجه عن الافادة وهذه المفاسد انما نشات من تجويز تاخير البيان اذ مع عدمه يحمل العام على عمومه
عند عدم اقترانه ولا يرد شيء منها قوله ولا يستفيد في هذه الحالة شيئا اي لا خصوصا لعدم
البيان ولا عموما لتجويز ان يكون مخصوصا ويبين له في الاستقبال قال بعض المحققين لا يخفى ورود
هذا في المجمل مع انه قائل بجوازه فيه وكان مراده الالزام اي مع انكم تقولون باستفادة العموم
من الفاظ العموم قبل ورود المبين اقول فيه اولا ان مدار ما سيذكره المصنف من الجواب عن هذا
الدليل واحد ثانيا ان الخصم لا يقول باستفادة العموم قبل وقت الحاجة بل العموم والخصوص عنده

متماديا الى ح كانه يحمل وقت الحاجة بزمان الخطاب في وجوب التوقف الى اوان اداركه كما سيصرح به
المصنف فلا يتم الالزام قوله على اتم الوجوه اما لانهم قالوا بالوقف مع اعترافهم ببطلانه بخلاف اصحاب
الوقف فانهم يقولون به ويدعون صحته واما الالزام بالوقف فمناف لما ذهبوا اليه من ان لفظ
العموم مستغرق بظاهره والجواب من الاول ان الوقف الذي قالوا هو الوقف قبل وقت الحاجة
والوقف الذي اعترفوا ببطلانه هو الوقف بعده فلا يلزمهم القول بما اعترفوا ببطلانه وعن الثاني
انهم يقولون لفظ العموم مستغرق بظاهره في وقت الحاجة عند عدم المخصص لا قبله فلا منافاة قوله
وتقريره ان من شرط المنسوخ اه يعني من شرط المنسوخ ان لا يقترن به ما يدل على الغاية والا لعد
موقتا لا منسوخا وحينئذ فما في الدوام فبعد ورود الناسخ نعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد
استعمل اللفظ في خلاف ظاهره من غير بيان كما هو جوابكم فهو جوابنا قوله فرارا عن هذا المحذور وهو
وان فر عن محذور النقض بجعل المنسوخ من قبيل ما نحن فيه في وجوب اقتران البيان به لكن يرد عليه
محذور اخر وهو ان هذا مناف لما جاء في باب النسخ شرطا لحقيقته من وجوب تاخيرها به وهل هذا ا
الا تناقض قوله ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة يعني ان السيد ادعى الاجماع على انه لا يجب
اقتران بيان النسخ به وجعل جواز تاخيرها به نقضا على المانع من تاخير بيان المجمل فقد نقل ان
مثل هذا النقض متوجه على مذهبه من منع تاخير بيان الظاهر ايضا كما ستعرفه قوله واراد بذلك غاية
معينة فيه نظر لان هذا الكلام صريح في ان الحكم في المنسوخ مقيد بغاية في حال الخطاب فيرد عليه
ان الحكم بخلافه لذلك الحكم فيما بعد تلك الغاية لا يكون نسخا بل هو تخصيص وهذا مذهب من انكر
النسخ كابي مسلم الاصفهاني اللهم الا ان يفرق بين الغاية في علم الله تعالى ليس مثل الغاية في اللفظ والاصحاب
يجعلون الاول نسخا والثاني تخصيصا وابو مسلم لا يفرق بينهما ويجعل الجميع تخصيصا كما صرح به صاحب
النقود وفيه بعد شيء يظهر بالرجوع الى ما ذكره انفا قوله فان قالوا الحاجة اه يعني ان المكلف به
في المنسوخ معلوم بنفس الخطاب انا وعند المجمل انما هو عزم وهو لا يمكن ان يقع بعد غاية النسخ
فبيان مدة النسخ بيان لما لا يجب فعله فلا حاجة اليه وقت الخطاب بخلاف المجمل فان المكلف به غير معلوم

بنفس الخطابة اتا وصفه فيانه بيان لما يجب فعله وتعيين لصفاته فلا يجوز تأخيره عن الخطاب

قوله لانكم توجبون اي انكم تعتمدون في ايجاب البيان على الرجوع الى نفس الخطاب فهو منشأ الحال

من البيان لان الخطاب لحسن ما علم فوايد او هو تجدد الثاني من عدمه لان الخطاب الغير المفيد لا

يعتمدون فيه على الرجوع الى ان الدعم المكلف في الفعل وهو تمكنه من الفعل للتوقف على البيان ادمع

عدمه المفضي الى الجهل بذات الفعل وصفاته لا يتمكن منه فان كنتم تمنعون من تاخير البيان لا يرجع

الى العلة والتمكن من الفعل مع كون هذا ملاك معتمدكم يرد عليكم النقض بوجه اخر وهو انكم تجوزون

ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في دفع التمكن من فقد

العلم بصفة الفعل من اثر المعينة لم تجويزه هذا دون ذلك تحكم وان كان امتناعكم من تاخير البيان

لا يرجع الى الوجوه بحسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده كما هو

المعتمد عندكم فيرد ان هذه تنتقض بجواز النسخ اذ الفعل وغاياته اذ هي مقصودة من الخطاب وغير معلومة فتجويز هذا

دون ذلك تحكم ايضا فلقايل ان يقول اذا كان بعض المراد من الخطاب معلوما كما في المنسوخ لان

ثبوت الحكم لجميع الازمان معلوم وثبوته في بعض الازمان غير معلوم لا يجب اقتران البيان به

لحصول العلم ببعض الفوايد قطعا واما اذا لم يكن شيء من المراد معلوما كما في ما نحن فيه فوجب اقتران

البيان لئلا يصير الخطاب هذرا من جميع الوجوه فان قلت الخطاب بالمجمل ايضا دال على بعض الفوايد

دون بعض كما صرح به الناقض قلت نعم لكن الفرق ليس في مجرد الدلالة بل في الدلالة على وجه الوضوح

ولا شك ان هذه موجودة في المنسوخ دون المجمل قوله فان مواضع الاشتباه على ما يقال دائما

يحتاج الى التامل لطريق تعبيرها الا انه مقصد [illegible] الشيء بالفهم بين زاد اقل والمقران مواضع [illegible] متمايز

بين النقيضين قليل وذلك لانه لا يقع في موضع المجمل الواقع في تقرير اللفظ العام المخصوص في تقرير

المنقض عليه تامل تعرف قوله واما ثانيا فانما يمنع لقول المستدل فلا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ

حقيقة ولا يريد بها [illegible] ان اراد ان الخطاب به يجوز بحقيقة اذ ان اراد عدم جواز ذلك في وقت

الحاجة فلا نزاع فيه وان اراد قبله فممنوع فلما كان لقايل ان يقول منع المقدمة المثبتة بالدليل [illegible]

حتى قال السائل ولا اشكال في نفي ذلك عن معقول اشار اليه بقوله وما يتخيل من حصول ان دعوى
النفي ان لم يستند الى دليل فلا يسمع وان استند اليه ولا يتصور عليه نفي الاغراء بالمجمل فيوهم لان
الاغراء انما يحصل حيث ينفي احتمال ارادة الخصوص مجازا واتفاق فيما قبل وقت الحاجة موقوف على
ثبوت منع الناسخ مطلقا اجمالا وتفصيلا وقد فرضنا عدم ثبوته فالاحتمال باق فلا اغراء واورد عليه
بعض المحققين ان احتمال التجوز احتمالا مرجوحا لا يدفع الاغراء بناء على ظاهر الكلام اذ الاصل عدم
المخصص ومنع الظهور مكابرة وان جوز تاخير البيان وورود المخصص اذ الاصل عدم حدوث الحادث
وما ذكر من قولهم ان الاصل الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة فمما لم يقل به احد نعم يمكن ان يقال لا فساد
في هذا الاغراء لجواز حصول مصلحة فيها اقول وقت الحاجة عند القائلين بجواز التاخير بمنزلة اخر الخطاب
كما يستفاد ذلك من تتبع كلامهم فكان العام في اول الخطاب موقوف الى اخره ولا يحمل على العموم
بناء على ظهوره واصالة عدم المخصص وعدم حدوث الحادث فكذا الى وقت الحاجة ومن هنا ظهر لك
ان قوله مما لم يقل به احد يمكن دفعه بان جميع الاصوليين قالوا العام يحمل على الحقيقة بعد تمام الكلام
وهو وقت فوات القرينة واذا جاز هذا فلم لا يجوز حمله في وقت الحاجة نعم لو نوقش في جعل وقت الحاجة
بمنزلة اخر الخطاب فالبحث هنا على ان المانع مستظهر قوله فلم يتفق على المنع منه مطلقا اي لا في المجمل ولا
في العام المخصوص قوله واتفاق فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع الناسخ قال بعض
المحققين اتفاق مظنون مع عدم ثبوت المنع ايضا لان الاصل عدم المخصص بعد الفراغ من الكلام
والتحقيق قلت قد عرفت ان وقت الحاجة واخر الكلام سيان في وجوب التوقف قوله ولو كان مجرد
التعلق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك اشارة الى تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز
وتعقيب الجمل المتعددة بالاستثناء العائد الى الجميع والمراد بالاول هو الاول المحدود بطرفي الخطاب
وقال بعض المحققين المسلم لم يقل ان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة حتى يلزم الفساد
المذكور بل المقتضي لصرفه الى الحقيقة عدم نصب القرينة على المجاز بعد الفراغ من الكلام وقطعه وهذا
مما يجري فيما ذكرتم اقول قد عرفت بان مجرد التلفظ لا يوجب صرف اللفظ الى الظاهر بل قد يجب انتظار

وقتها فكما انه يجوز الاستظهار الى اخر الخطاب كذلك يجوز الى وقت الحاجة ولا مدخل للعلة والكرة في ذلك
ومن ادعى الفرق فعليه البيان قوله وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه قال بعض المحققين
اعطاء العقل للمكلف فيما يستقل فيه العقل يكفي رافعا للاغراء بخلاف موضع النزاع اقول هذا ليس بمفيد
لانه كالاغراء هنا قيل ان هذا الدليل العقلي على التخصيص كما لا اغراء في محل النزاع قبل وقت الحاجة قبل البيان
قوله قلنا في موضع النزاع اه يعني كما لا يجوز حمل العام على الحقيقة الا بعد الفحص كذلك لا يجوز حمل ما نحن فيه
على الحقيقة الا بعد وقت الحاجة والا فما الفرق بينهما قال بعض المحققين الفرق بينهما ان بعد الفحص
فيما نحن فيه عند السامع لم نطلع على المخصص لعدم وجوده فيلزم الاغراء بالجهل بخلاف ما اذا وجد
المخصص في الواقع كما في محل النقض فانا بعد الفحص نطلع عليه فلا يلزم الاغراء فيتحقق الفرق
بينهما من هذه الجهة وانكانا مشتركين في عدم لزوم الاغراء من اول الامر اقول هذا الفرق موقوف
على عدم جواز التوقف في حمله على الحقيقة الى وقت الحاجة وانه اول البحث قوله ولا فرق في هذا الحكم
بين طويل الزمان وقصيره على ان زمان التاخير قد يكون اقصر من زمان طلب البيان في كم حصول
فيجري مجرى مهلة النظر في ان الجهل بالمراد ضروري لا يمكن دفعه بخلاف محل النزاع فان الجهل
بالمراد فيه ضروري لامكان دفعه بمقارنة البيان وحاصل الجواب ان الزمان الذي اشرنا اليه
مثل زمان محل النزاع في ان الجهل بالمراد غير ضروري لامكان دفعه بمقارنة بيانه بالخطاب
لا مثل زمان مهلة النظر في كون الجهل به ضروريا لعدم امكان دفعه الا بالنظر قوله وهو الذي
نفيت الاشكال عن مجرد الخطاب بالحقيقة لم يرد بها المخاطب من غيره لا دلالة ما نفيت الاشكال
من فتحه في تقرير الحجة فقد وقعت فيما فررت عنه قوله فان قلت هذا الزمان مستثنى اه اي فان قلت
زمان الرجوع الى الاصول مستثنى لكونه مثل زمان مهلة النظر في عدم التمكن من معرفة المراد فيه قلنا
فاقبل مثل ذلك في محل النزاع ايضا وقل زمان الخطاب الى زمان الحاجة مستثنى والحاصل انه لا فرق
بين الزمانين فالحكم بان احدهما مثل زمان مهلة النظر دون الاخر تحكم فان قلت هذا الزمان
مستثنى بنظر فعل السيد فان قالوا هذا الزمان الذي اشار ثم اه فلم لم يجعل اجاب به السيد من ان الادلة ليس

ليس كل ما يكون قبيحا عليه تعالى وقف عطاين قلت فيه اشارة الى انه يمكن دفع ذلك القول بوجهين
احدهما ما ذكره السيد وثانيهما ما ذكره المصنف تلميح الى كمال المناسبة بين الزمانين بحيث يستلزم دعوى
المجمل الضرورية في احدهما دعواه في الاخر ايضا فان قلت تجويز الاجمال في زمان قصير وهو زمان الرجوع
الى الاصول لا يوجب تجويزه في زمان طويل وهو زمان الخطاب الى وقت الحاجة قلنا الظاهر انه لا فرق
في هذا الحكم بين قصر الزمان وطوله على انه يمكن ان يكون زمان التاخير اقصر من زمان الرجوع **قوله**
عن حال الخطاب عطف على كلما اريد به خلاف الظاهر يعني في العام قبل وقت الحاجة **قوله** من الوجوه الثلثة
المذكورة وهي تبع قول الحكيم اعمل كذا امرا للتهديد واقتل زيد امرا للضرب الشديد واكتنفها امرا
للبليد من دلالته عليه **قوله** فان قيل انه يعني يرد عليه انا لا نسلم دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن وقت الخطاب
في كل ما اريد به خلاف ظاهره نعم هي اي دلالة العرف على في غير محل النزاع اعني المجازات المخصوصة موجودة
ومجرد اشتراكها لمحل النزاع في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية بينهما في جميع الاحكام لجواز الاختلاف
فيهما باعتبار التنجيز وعدمه فلا يلزم من قبح التاخير فيها قبحه فيه **قوله** وهي الاخبار عن الفعل المعلق
عليه مقارن للخطاب هذا مبني على ان التهديد لا يكون الا منجزا وربما يؤيد ذلك تصريحهم بان العدول
عن المضارع الى الماضي في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك للتعريض من صدد منهم الاشتراك بانه
قد حبطت اعمالهم لو اشركوا اجري الكلام على اصله لما كان للتعريض معنى اذ التعريض بمن لم يشرك بعد غير
معقول لكن اذا كان التهديد الاستقبالي على سبيل التعريض غير معقول فالتهديد الصريح اولى من ذلك
فان تم ذلك تم الجواب عن الاول بجواب الوجه الثاني اعني الترديد المذكور جواب عن هذا الوجه ايضا
قوله والوجه الثالث انه قال بعض المحققين لا يخفى ان المستدل لم يذكر من حيث انه محل النزاع بل ذكره
نظيرا او قياسا فلا يضر منع كونه من محل النزاع بل لا بد من منع الجامع وابداء الفرق اقول المجيب منع
واظهر الفرق لان مقصوده ان الوجه الثالث ليس من منابة محل النزاع في شيء من الصفات التي تصلح
ان يكون جامعا فلا يصح قياسه عليه وبيان ذلك انه من قبيل الانشاء وليس لها وقت حاجة يتصور
التاخير اليه بل وقت حاجتها مقارن للخطاب لان المقصود بها الافهام مع تجويز اقتران القرينة فيها بالخطاب

اتفاقا فظهر ان علة وجوب الاقتران في هذا الوصف وهي ان لا يتاخر البيان عن وقت الحاجة يفوت

الافهام مفقودة فيحل النزاع فظهر الفرق بينهما قوله لا يس لهما وقت حاجة يتصور التاخير اليها الظاهر

ان النفي يعود الى القيد لان للاخبار ايضا وقت حاجة هي وقت الخطاب ويحتمل ان يعود الى المجموع

قوله يصير كاذبا لان قولنا رايت حمارا بدون القرينة لا يدل على ارادة البليد بل يفيد تعلق الروية بالحمار

الحقيقي وهو غير مطابق للواقع اذ الواقع تعلق الروية بالبليد قوله على ما هو التحقيق في تفسير من

عدم المطابقة للخارج اورد عليه بعض المحققين بان هذا مشعر بانه لو فسر الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد

لم يكن كذبا وفيه نظر اذ المنظور في المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام لزم كونه كذبا

سواء اعتبر مطابقته مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور مراد المتكلم لم يلزم الكذب

اعتبر مطابقته مع ايهما كان فما ذكر لا حاصل له فتامل قوله هذا الايراد لا يدفع لانه لا ان تكلف

ويق تجريد ما اريد به خلاف الظاهر من الاخبار عن القرينة لا يصير كذبا على تقدير تفسير بعدم

المطابقة للاعتقاد بالنظر الى قانون اللغة فانه يقتضي ان يكون مقصود المتكلم وهو الظاهر عند

انتفاء قرينة خلافه والمفهوم الظاهر من الكلام مطابق للاعتقاد بحسب القانون او يق مقصود المص

ان تجريد الاخبار عن القرينة يصير كذبا على التحقيق المذكور على تفسير بعدم المطابقة للخارج مع

الاعتقاد بعدمها كما هو مذهب الجاحظ لان الكذب ح غير متحقق لاحتمال ان يكون المتكلم معتقدا

للمطابقة او لا يكون له اعتقاد اصلا او يق مقصوده ان تجريد بعض الاخبار يصير كذبا على التحقيق

المذكور وهو ما يجوز فيه قصد الظاهر وقصد خلافه جميعا كما في قولنا فلان طويل النجاد فانه اذا قصدهما

المتكلم ولم يتحقق الظاهر في الخارج كان تجريده عن القرينة مقتضيا الكذب بالنظر الى الظاهر على التحقيق

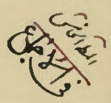
المذكور لا على تفسير بعدم المطابقة للاعتقاد لانه مطابق له قوله ومن هذا التحقيق اي من التحقيق

المذكور في الحاشية قال وتحقيقه انه لا ريب يظهر الجواب عن الدليل الثاني لان حاصل هذا التحقيق

منع تحقق الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم والخصوص بل كل واحد منهما قبله محتمل والمراد

انما يتحقق بعده بذكر القرينة وعدمها وهذا بعينه هو الجواب عن الثاني لانا نقول لا دلالة قبل وقت

الحاجة بدون القرينة متى تردد بين العموم والخصوص ويبطل كل واحد من شقى الترديد بل الدلالة
انما هى بعده قوله فلنا ام ا ه يعنى ان كون لفظ العموم مع تجرده من القرينة مقتضيا للاستغراق م ولكن
لا بد من بيان ان التجرد فى اى محل يقتضيه فان جعلتم ذلك المحل وقت الخطاب فيكون التجرد مقتضيا
لبعض ام لا نسلم مقتضيا كان ذلك المحل ما بين الخطاب وبين وقت الحاجة فيكون التجرد مقتضيا
للاستغراق م ولكن لا ينفعكم لان اقتضائه للاستغراق ح على سبيل الاحتمال لجواز ارادة الخصوص
كل واحد منهما محتمل لا دلالة له على حضور احدهما بل المخاطب يدل له على الخصوص مع ضم القرينة التى
ينصبها وقت الحاجة على العموم بدونها فبطل الترديد المذكور ولما كان محصل هذا الجواب ان الدلالة
قبل وقت الحاجة غير مستقرة والاستقرار انما يحصل بعده وكان السيد اشار اليه فى تقرير الحجة بقوله
فان قيل انما يتعلق كونه ذا الوعد الحاجة واجاب عنه بان حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ
تعرض المولى لدفعه بقوله بالمانع من تاثيره يعنى انه ينقطع به يريد ان الزمان ليس بمؤثر فى استقرار
الدلالة حقيقة بل المؤثر هو وجود القرينة وعدمها فان الاول مؤثر فى استقرار الدلالة على
الخصوص والثانى مؤثر فى استقرار الدلالة على العموم الا ان وجودها وعدمها لما كان فى زمان
الحاجة نسب التاثير اليه مجازا كما فى ساير التاثيرات ولا مانع منه قوله وبهذا يتضح فساد قوله وذلك
فانه ادعى المستدل ان دلالة اللفظ على العموم انما هى لا مرجع اليه يعنى الوضع وذلك متحقق قبل وقت
الحاجة فالدلالة متحققة قبله فلا اثر لوقت الحاجة فى الدلالة والجواب منع حصر سبب الدلالة فى الوضع
فقط بل السبب هو الوضع بشرط عدم جواز التجوز ثم وهذا انما يوجد بعد وقت الحاجة لا قبله فلا يحصل
الدلالة الا بعده قوله وهو غير صائر لانه المذهب الحق عند المص حيث صرح غير مرة بان العام قبل وقت الحاجة
لا يدل على الخصوص ولا على العموم بل يدل بعده بضم القرينة وعدمه قوله ولا فيه خروج عن كونه موضوعا
دفع لما يتوهم من ان القول بعدم دلالة العام على العموم خروج عما هو الفرض وهو القول بكونه موضوعا
للعموم لان الوضع يستلزم الدلالة فانكار اللازم انكار للملزوم تقرير الدفع ان الوضع لا يستلزم الدلالة
دائما لجواز ان يكون دلالتها مشروطة بعدم احتمال التجوز فالقول بعدم الدلالة فيما قبل وقت الحاجة لانتفاء



هذا الشرط لا يستلزم القول بعدم الوضع قوله فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة يريد ابداء الفرق
بين التوقف الذي صار اليه والتوقف الذي صار اليه اصحاب الوقف بان توقفنا في الدلالة في الوضع
فيما قبل وقت الحاجة لا دايما وتوقفهم في اصل الوضع دايما قوله وثانيهما الاتفاق الفرق بين المعنيين
ان الاول يتحقق من الواحد والثاني لا يتحقق الا من متعدد قوله وقد يقال فيه دلالة على ان بين
المعنى الاصطلاحي والاصل مناسبة لا بد من قبيل النقل من السبب الى المسبب او من العام الى الخاص قوله
من يعتبر قوله ان اريد بالموصول العموم لزم ان لا يتحقق اجماع اصلا لان المعتبر اتفاق جميع من كان
من لدن بعثته الى انقراض العالم من اهل القبلة وان اريد به الخصوص لزم ان يكون اتفاق ثلثة
او اثنين اجماعا وهذا مما لم يقل به احد وقد يجاب بان فيه غير متعين والترديد تبادر الذهن اليه
قوله من الائمة ان اريد هذه الائمة يخرج اجماع الامم السابقة وهو لا يناسب مذهبنا من ان
حجية الاجماع لدخول المعصوم وان يتعين السلف ايضا لان الزمان لا يخلو من معصوم وان اريد
الامم مطلقا دخل اجماع السلف وهو لا يناسب مذهب العامة لان دليلهم على حجيته مخصوص بهذه الائمة والجواب
ان عدم حجية اجماعهم لا ينافي تحققه قوله في القادح فيه دلالة على ان قول المقلد غير معتبر في تحقق الاجماع
ومن اعتبر موافقته فهو بعيد عن الصواب قوله على امر متعلق بالاتفاق والاتفاق عليه اعم من ان
يكون بالقول او بالفعل او بالتقرير او بالتلفيق صرح بهذا المرتضى في الذريعة والامام في المحصول
من الامور الدينية سواء كانت اعتقادية او عملية والقادح الشرعية اعم من الاصلية والفرعية
فيصدق الحد على اجماع اهل الكلام والفقه كليهما ولو وصفت الدينية بالفرعية يخرج اجماع الكلام
بالمقايسة قوله فان اجتمعت الائمة كان داخلا في جملتها لانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد معلوم
النسب اولا وعلى التقديرين لا يحصل العلم بدخول المعصوم قطعا اما على الاول فظ واما على الثاني فلجواز
ان لا يكون مجهول النسب اماما الا انا نقول علمنا بدخوله من جهة ان الروايات الكثيرة دلت على ان
الامام يجب ان الائمة لو اتفقوا على البدعة وابطال قول المبطلين واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر
خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه راض به فثبت الاجماع على مذهبنا على التقديرين ومن هنا ظهر ان

لان انه تحقق الاجماع لا يتوقف على وجود مجهول النسب ان فرض معلوم النسب يقدح في تحققه فليتامل

قوله اذا علم الامام بعينه لان فائدة الاجماع هي العلم بقول المعصوم فاذا علمنا قوله بالمشاهدة ثبتت

فائدته قوله نقطع بدخوله معهم فيه نظر لانا نقطع بدخوله معهم قطعا لا قولا فانه اذا اتفق جميع المجتهدين

على خطأ كان الواجب عليه اظهار الحق فاذا لم يظهر وجب ان يكون المتفق عليه حقا مرضيا لديه وهذا

هو المراد بقولهم الاجماع كاشف عن دخوله قوله فان قلت هذا راجع الى التقرير والتقرير انما يكون حجة

اذا لم يكن هناك مانع من الانكار ولعل خوف المخالفة يمنعه منه قلت هذا مشترك الالزام لانه على

مخالفته قولا يجوز ان يكون لخوف المخالفة الا يرى ان كثيرا من الروايات وردت للتقية فالقول

بحجية احدهما دون الاخر تحكم وبالجملة الفرق بين معلومي النسب وغيرهم تحكم ولا بد لمدعيه من بيان

وما يؤيد ما ذكرنا ان الحكم بان المجتهدين لو كانوا خمسين رجلا واتفقوا على امر وكان كل واحد

معلوم النسب لم يكن قولهم حجة للعلم بعدم دخول المعصوم ولو انضم رجل اخر غير معلوم النسب

يصير حجة لاحتمال امامته مع جواز ان يكون غيره ولا نعلم نسبه اذ كثير من الناس لا نعلم نسبه فهو ليس الا

مجرد دعوى ومحض تحكم يستبعده الذهن السليم قوله من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين

يستفاد من هذا الكلام ان المجتهدين لو صاروا فرقتين في احدهما مجهول النسب دون الاخرى كان

قول الاولى حجة لدخول المعصوم دون الثانية وفيه انه ان علم دخول قول المعصوم للعلم به بعينه

فهو خارج عن محل النزاع وان علم ذلك لا من اجل جهالة النسب ففيه ان جهالة النسب لا يفيد انه

بعينه احد هؤلاء مما ذكرنا علمت ان المعصوم داخل في قول احدهما وان لم نعلمها بعينها لانه كان يجب عليه

رد الجميع لو اتفقوا على مثل الخطأ لم يرد علينا قول احدهما حق فهذا التركيب لا يدل على دخوله قوله

في احدهما من غير تعيين فليتامل قوله لا دليل على الحجية معتد به الظاهر ان النفي يعود الى القيد فيفهم

وجود الدليل في الجملة وهو ان اتفاق جماعة من العلماء العظام على حكم بمجرد تواطئهم من غير دليل عليه

مستبعد جدا فيحصل بذلك ظن على وجوده ولكن الكلام في ان مثل هذا الظن هل هو معتبر ام لا قوله

وما اعتذر به عنهم الشهيد ره اعتذر بانه يعتبر او صار الاولى انه اطلق لفظ الاجماع على المشهور مجازا باعتبار

فرقتين في احدهما

انه حجة لحصول الظن به بناء على ان عدالتهم يمنع من الوفاق. فمنع دليل الثاني انه اطلق لفظ الاجماع
على قول جماعة لعدم العلم بالمخالف والظاهر ان مثل هذا الاطلاق هنا مجازي لانه لا بد في الاطلاق
الحقيقي من العلم بعدم المخالف ولا يكفيه عدم العلم بالمخالف الثالث تاويل المخالف على وجه يكون مجامعة
لدعوى الاجماع والظاهر ان اطلاق الاجماع هنا حقيقي والا لما احتاج الى التاويل الرابع ان يراد
بالاجماع الاجماع على انه روي في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلم وهذا وان كان باتفاق الكل الا ان
المتفق عليه ليس من الاجماع الديني فالظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي والمصنف منع الاول
تارة بانه لا يمنع المناقشة في العد ولا من الحقيقة بلا قرينة ولنا ان نقول قول المخالف قرينة
واخرى بان لا يمنع المناقشة في العد لان صحة التجوز يتوقف على حجية ولا دليل عليها كما سنذكره ولك
ان نقول صحة التجوز يتوقف على وجود دليل ولو كان ظنيا وما سنذكره انما يدل على انتفاء دليل
قطعي ومنع الثاني بان عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع اوضح من ان يبين لو
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولنا ان نقول انما يتم هذا الفساد لو كان الاطلاق
حقيقيا واما اذا كان مجازيا فلا ومنع الثالث بان تاويل المخالف لا يتمشى في كثير من المواضع ولم
يتعرض لدفع الرابع لانه بعيد جدا قوله في زماننا وما ضاهاه لا يجوز ان يتعلق بالظرف بحصول الاجماع
والا لصار المعنى هكذا حصول الاجماع في زماننا يمتنع الاطلاع عليه الا من جهة النقل وهذا فاسد لانه
اذا امتنع الاطلاع والمعنى يمتنع الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا الا من جهة النقل ولا خفاء
في صحة الاستثناء اذ المستثنى منه مفهوم كلي غير مقصود منه شيء من افراده بخصوصه فلا يرد انه ان
كان المراد به الاجماع الحاصل من السابق فلا وجه لقوله في هذا الكلام للظهور ان الاطلاع على ما
العصر السابق لا يمكن الا بالنقل وان كان المراد به الاجماع الحاصل في عصرنا فلا يستقيم لما مر قوله
الا مضافا به لا طريق الى معرفة الاجماع الا في زمن الصحابة اراد بهذه المعرفة الابتدائية
بقرينة قوله حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل والمعنى ان معرفة حصول
الاجماع ابتداء اي بلا توسط نقل انما يوجد في زمن الصحابة لا في زماننا والعلامة لما حمل المعرفة على

على الاطلاق وزعم ان المقصود تحصيلهما مطلقا سواء كان ابتداء او بنقلية بعض الصحابة او من عليه باب
المعرفة النقلية توجد في زماننا ايضا كما يشير به قوله ونعلم اتفاق الامة علما وجدانيا حاصلا بالسماع
وتظافر الاخبار ومناط جوابه ثم تخصيص المعرفة بالمعرفة الابتدائية وتوضيحه ان هذا الاعتراض غير وارد
على ذلك القايل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء في عصرنا من غير جهة النقل
لا مطلقا فلا ينافي ما ذكره ذلك القايل فاندفع بهذا التقرير ما اورده بعض المحققين من ان هذا الجواب
مشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل في زمن الصحابة ايضا ابتداء اي من غير جهة النقل غير ممكن لاشعاره
بان مناط كلام ذلك القايل ان الاطلاع الابتدائي غير ممكن ثم قال ولا يخفى ان ذلك مع انه خلاف
الظاهر من كلام القايل غير صحيح في نفسه لا بد انتهائه الى من يحصل ابتداء فاذا كان العلم الابتدائي
غير ممكن ثم قال ولا يخفى ان ذلك مع انه خلاف الظاهر من كلام القايل غير صحيح في نفسه لا بد انتهائه
الى من يحصل ابتداء فاذا كان العلم الابتدائي غير ممكن مطلقا لا يتصور العلم من جهة النقل ايضا
وانت تعلم ان المناسب ان يقول ولا يخفى ان ذلك مع انه غير مستفاد من كلام القايل غير صحيح في نفسه فليتامل
قوله اذا اتفق جماعة من الاصحاب حيث يعلم انه لا مخالف فليس اجماعا قطعا والتفصيل هنا انه لا يخلو من فوق وهو
ان الباقية اما ان يكون اشخاصهم معلومة او لا وعلى الاول اما ان يتحقق علمهم بالافتاء او لا وعلى
التقديرين اما ان يكون فيهم مجهول النسب او لا فهذه احتمالات خمسة وعلى كل واحد من هذه الاحتمالات
اما ان يتحقق في اهل الفتوى مجهول النسب او لا فهذه عشرة بعضها اجماع حقيقي وبعضها اجماع سكوتي
فيجري عليهما احكامهما وبعضها لا هذا ولا ذاك وهو من محل النزاع قوله وهو حجة مع عدم مستند ظاهر
اما في عهد من لا نص لو وجد فهو حجة بالاتفاق قوله وليس لخطائها مون عن الظنون هذا الحق ولكن
الظاهر ان توافق جمع من العلماء العظام على الخطاء بعيد بتحصيل الظن بان مستندهم حق فلهم الاولى ان يقال
لا دليل لنا على ان مثل هذا الظن معتبر في الاحكام شرعا قوله ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى بل الضعف
في الاحتجاج المشار اليه اقوى لظهور وجود المخالف قوله هي الحاصلة قبل زمان الشيخ فيه اعتراف بان الشهرة حجة في
بعض الاوقات وهو ما وقع قبل زمان الشيخ قوله كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا لا نسبة التقليد الى الفقهاء

والمجتهدين مع تفريعهم بانه لا يجوز ذلك لهم بعدهما الا ان يقول بنفي الاجتهاد منهم وهو اعرف بما قال

قوله خلاف بين اهل الخلاف فذهب الاكثر الى عدم جوازه مطلقا وذهب الحنفية الى جوازه مطلقا وذهب
ابن الحاجب الى التفصيل ستعرفه قوله مجانا المجان بفتح الميم وتشديد الجيم الرد بلا ارش قوله بالعيوب المخصوصة
وهي البرص والجذام والجنون والجب والعنة مختصان بالزوج والاخيران مختصان بالزوجة فهي في كل واحد
منهما خمسة وقد زاد بعضهم في الزوج الخصاء فهي في الزوجة وفي الزوج ستة قوله وقيل لا يفسخ بشيء منها
ومذهب ابي حنيفة ان النكاح لا يقبل الفسخ عنده ولكن الزوجة ان ثبت ان فيه مع الجب والعنة الى الحاكم
ليطلقها قوله ومحقوق على التفصيل كما عن ابن الحاجب واتباعه واعترض بان التفصيل احداث قول ثالث لان
اهل العصر السابق اطلقوا على قولين المنع مطلقا والقول بالتفصيل قول ثالث واجيب بان هذا من القسم الجائز
وهو الذي لم يرفع متفقا عليه كما في العيوب الخمسة وقد يجاب بان هذا التفصيل غير متاخر عن القولين بالجواز
وعدمه بل مقارن لهما والحاجب اشار من بين المذاهب الثلثة فهو تابع عما نحن فيه قوله للاتفاق على انها
لا ترد مجانا اي لاتفاق الفريقين على ان الامة بعد الوطي لا ترد مجانا وذلك لان اشتفاء المجموع باشتفاء الجزء
الاول عند من يقول لا ترد اصلا وباشتفاء الجزء الثاني عند من يقول ترد مع الارش قوله لانه وافق
من كل مسئلة مذهبا لان الثالث قايل بالايجاب والسلب الجزئيين فبالاول وافق من قال بالايجاب الكلي وبالثاني
وافق من قال بالسلب الكلي واعترض بان الفريقين اتفقا على عدم التفصيل فالقول به يرفع متفقا
عليه فهو باطل وبيان ذلك ان من قال بالايجاب الكلي يقول ببطلان السلب الجزئي ومعلوم ان القول بالتفصيل
قول بالجزئين فهو قول بما اتفقوا على بطلانه فان قلت القوم هنا لم يتفقوا على بطلان امر واحد بل قال
طايفة ببطلان السلب الجزئي وطايفة ببطلان الايجاب الجزئي قلنا القوم في عدم الرد مجانا لم يتفقوا على
امر واحد ايضا بل قال طايفة باشتفاء الجزء الثاني والتحقيق ان القول باشتفاء الجزء يستلزم القول باشتفاء
الكل فالطايفتان وان اختلفتا في القول ببطلان الجزء اتفقتا في القول ببطلان الكل وليس كذلك هنا
من ذلك لعل القايل بالتفصيل لقوله بالسلب الجزئي خطأ القايل بالايجاب الكلي ولقوله بالايجاب الجزئي
خطأ القايل بالسلب الكلي وفيه تخطية كل الامة وهي ممتنعة على اصولهم بالنص بل لا تجتمع امتي على الخطا الا تعالى

السلب الجزئي ضرورة ان القول بالشيء يستلزم
القول ببطلان نقيضه ومن قال بالسلب الكلي
يقول ببطلان
ح

لا يبق المحصور هو مخطئهم فيما اتفقوا عليه وهو الاجماع الا بعد انه لا يلزم لانا نقول المعلوم من النص
المذكور هو نفي اجتماعهم على جنس الخطأ لا على خطأ ما وكلا على خطأ معين وكلا على جميع افراده والاجتماع على
جنس الخطأ يتحقق اذا لم يكن قول احد الفريقين مقارنا في القول الثالث حكم باجتماعهم عليه وانه باطل **قوله**
وفي صورة الجواز وهي ان لا يرفع الثالث متفقا عليه **قوله** وفي صورة المنع وهي ما اذا رفع الثالث متفقا
قوله ولا مانع سواه فجاز لانتفاء المانع ووجود المقتضي اعني الاجتهاد وفيه نظر لان هناك مانعا سواه
وهو تخطئة كل الامة كما مر **قوله** والتحرير في اصولنا اي التحرير في اصولنا حيث نقول بحجية الاجماع لاهل العصر
منع الثالث مطلقا سواء رفع المتفق عليه اولا وهكذا القول فيما اذا دل على ان ذكر الفريقين في صدر
المسئلة على سبيل التمثيل اقتصارا على اقل المراتب وان زاد عليهما فالكلام في الحادث رابعا او خامسا
مثل ما مر في ان عندهم ثلثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل وعندنا باطل مطلقا فينبغي ان لا يبقى حكم
في غير الوقايع المتجددة الا بما له فيه مستند من السلف **قوله** فلا اشكال لانه لا يجوز الفصل لا اتفاق
للزوم مخالفة جميع الامة عندهم ومخالفة المعصوم عندنا **قوله** كما في زوج وابوين وامراة وابوين للعلة
في الرغبة المشتركة فيهما فمن قال للام ثلث اصل التركة مع الزوج كابن عباس حيث قال لها اثنان من ستة
قال لها ثلث الاصل مع الزوجة حيث قال لها اربعة من اثني عشر ومن قال لها ثلث الباقي بعد نصيب
الزوج قال لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوجة ايضا فلها مع الزوج واحد من ستة ومع الزوجة ثلثة من اثني
عشر الا ابن سيرين فانه فصل بين المسئلتين فقال لها مع الزوج ثلث الاصل ومع الزوجة ثلث الباقي **قوله**
وان لم يكن بينهما علاقة كما في قولنا لا يباع ذمي ولا يقتل مسلم لذمي فاذا لم يفصل اهل العصر بينهما بان
قال طائفة بعدم جواز البيع وعدم جواز القتل وطائفة بجوازهما فهل يجوز بينهما ام لا قال طائفة بعدم
فعند بعضهم يجوز لانه لا يرفع متفقا عليه اصلا ولا مانع سواه وعند بعضهم لا يجوز لان فيه تخطئة كل الامة
وقد مر وجهه وعندنا لا يجوز قطعا لان المعصوم مع احدى الطائفتين ولا يجوز مخالفته **قوله** كان الحق
في الطائفة الاخرى بشرط ان يكون فيها مجهول النسب او يعلم ان احدهم امام وانما لم يذكره لانه علم من
سياق الكلام **قوله** وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع الى ينتهي فيه اربع صور الاولى ان لا يكون

مع احديهما دليل ظني الثانية اثنان يكون مع كل منهما دليل ظني من غير رجحان لاحدهما الثالثة الصورة
بحالها مع رجحان الرابعة اثنان يكون مع احديهما دليل ظني دون الاخرى والحكم بالتخيير لو تم انما هو في الاوليين
فالعبارة لا تخلو من مناقشة قوله يلزم منه اطراح قول الامام قد يوجه بان ذلك انما يلزم لو اريد بطل
القولين عدم العمل بهما اصلا وطلب قول ثالث واما لو اريد به التوقف وعدم العمل بجزء القولين والتماس
مرجح من خارج فلا قوله قال وبمثل هذا اى قال المحقق وبمثل هذا الذى ذكره الشيخ من تضعيف للقول
بانه يلزم اطراح قول الامام يبطل ما ذكره الشيخ ايضا من التخيير في العمل بايهما شاء لان الامامية اذا اختلف
على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها ما علم بل توجب على نفسه وعلى كل من علم خطأ الاخرى ولا توجب
على من جهل الحكم بتخيير في الاخذ بايهما شاء قوله بعدم وقوع مثله اى بعدم وقوع الاطلاع على اختلاف
الامامية في القولين بحيث يعلم دخول الامام في احدهما كما تعرف الاشارة اليه من ان تيسر الاطلاع
مادام متعذرا حصول الاجماع ودخول قول المعصوم في زماننا هذا وما ضاهاه هذا ثم تعلم ان الممتنع انما
هو الاطلاع عليه ابتداء لا من جهة النقل قوله اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد فالواحد
كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمراد بالاول ما بلغ نقله الى حد يؤمن معه تواطئهم على الكذب وبالثاني
خلافه وفيه نظر لان الاساس بشرط في التواتر والاجماع وهو توافق اعتقادات المجتهدين غير محسوس
فهو غير متواتر والمحسوس هو القول الدال على التوافق المذكور ليس باجماع فالتقسيم غير سديد ولو اريد
بالاجماع المتواتر القول الدال عليه فهو امر غير مفيد لان تواتر هذا القول لا يفيد القطع بتوافق الاعتقاد
لجواز ان يكون صدوره للتقية او نحوها قوله بناء على كونه بحجية الخبر يعود الى خبر الواحد والمقصود ان
القائلين بحجية خبر الواحد اختلفوا في حجية الاجماع المنقول به ومن انكر ليس من اهل هذه المسئلة قوله
يتناوله بعموم لان دليل حجية خبر الواحد دل على حجيته مطلقا سواء كان المنقول اجماعا او خبرا وانما لم يدع
الاولوية كما ادعى الحاجبي بناء على ان الاجماع قطعي الدلالة دون الخبر فان دلالته ظنية فاذا كان القطعي
المنقول بالواحد اولى اذ احتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون لوجهين احدهما ولكن
ان قطعية كل اجماع قطعية كل خبر ممنوع عندنا اما الاجماع فلانه قد يحصل عندهم لفظ يدل على توافق اعتقادهم

يوجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى
فالقول بالتخيير يوجب ابطال ما حكم به المعصوم
وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل طائفة ... م ر

ولا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز والتخصيص ونحوهما غاية ما في الباب انه خلاف الظاهر والاصل

فلا نسلم انه قد يكون مضادا لمدلوله وثانيهما ان نقل الاجماع لما كان مما يندر عدم الاطلاع عليه وعلى نقله بخلاف

نقل الخبر لعدم جريان ذلك فيه لزم رجحان العمل بنقل الخبر من هذا الوجه فلم يثبت الاولوية بل لم يثبت

التساوي ومن هنا يظهر لك ان في استكمال الملزم ايضا مناقشة لان دليل حجية خبر الواحد يدل على قبول

خبر العدل ونقل الاجماع مما يشعر بكذب الناقل لتعذر الاطلاع على امر مستبعد عقلا وعادة فلا يبقى وثوق

بعدالته بخلاف نقل الخبر فانه يتوقف على السماع ولا بعد فيه قوله احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول

الدين يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الاجماع اصل من اصول الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت باخبار

الواحد فالاجماع لا يثبت باخبار الواحد الجواب منع كلية الكبرى والسند هو قبول السنة وهي من اعظم

الاصول باخبار الاحاد وثانيهما ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من اصول الفقه وكل

اصل من اصوله ايضا مع ان الدليل على حجيته الجواب منع كلية الكبرى ايضا والسند ان كون الاجماع المنقول

بالواحد حجة اصل من اصوله ايضا مع ان الدليل على حجيته ليس بقاطع والاول انسب بعبارة

الكتاب والثاني اشهر قوله ويمكن تطبيقه عليهما بنوع من التصرف قوله لا بد لحاكي الاجماع اه يعني من قال

اجمع القوم على كذا لا باس ان يكون عالما بوقوع الاجماع اما لحصوله ابتداء او لوصوله اليه بطريق

التواتر او بالخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم ولو انتفى العلم بان وصل اليه بالخبر المجرد عن القرائن

لا يجوز له ان يقول ذلك لانه يشعر بكونه عالما بحصوله وهو خلاف المفروض بل لا بد ان يبين

ويقول نقل الاجماع على كذا فلان عن فلان حذرا من التدليس المنافي للعدالة وحكمه في هذا حكم الخبر

فانه لا يجوز للمخبر ان يقول قال النبي كذا الا اذا حصل له علم باحد الطرق المفيدة له وان وصل اليه

بطريق يفيد الظن وجب البيان حذرا من التدليس وبالجملة حكم الاجماع حكم الخبر لان الاجماع من باب

النقل مثل الخبر فيشترط فيه ما يشترط في الخبر وليس من باب الفتوى الذي يكفي فيه الافتاء ولا يشترط فيه البيان

قوله وان اقتضى ترجيح الخبر هذا فاسد والصواب ترجيح الاجماع الا ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اي مرجوحية

الخبر وفي بعض النسخ ترجيح الاجماع على الخبر ولا شك فيه قوله الا ان ينعطف يعني من هذا انه لا يعتد بما



بل عدد من الجماع الاول فان بين المش والجماع متساويان في الحجية لان اولى ما يمكن ان يراد بذلك الجماع
هو المش وهو مجمع عليه **قوله** هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه خرج بقيد الجماعة خبر الواحد والاثنين
وبقيد يفيد بنفسه ما لا يفيد العلم اصلا وما يفيده لكن لا بنفسه بل بما يلاحظه القرائن الزائدة على
ما ينفك الخبر عنه كما اذا اخبر ملك بموت ولده مشرف عليه مع صراخ وحضور جنازة وشق جيوب وصياح مخدرات
ونحو ذلك على ما سيجيء واما بقيد كافي خبر علم صدق مضمونه ضرورة مثل الكل اعظم من الجزء ومثل النار
حارة او ايسر لان نحو العالم حادث واما القرائن الغير الزائدة فداخلة في خصوصية الخبر فالخبر المفيد
للعلم بها مفيد بنفسه وتلك القرائن اما راجعة الى المخبر المتكلم مثل ان يكون ثقة صدوقا متحرزا عن الكذب
مبغضا له لا وان يكون اخبار على الجزم او الظن وان يكون مباشرا لما اخبر به او غير مباشر واما راجعة
الى المخبر عنه اي الواقعة مثل ان يكون جليا او خفيا غريبا او مبتذلا واما راجعة الى المخبر اي السامع مثل
ان يكون له فطانة قوية او ضعيفة او يكون ممن يغلب على طبعه الانكار او الانقياد وكل ذلك له مدخل
في خصوصية الخبر فلذلك يتفاوت عدد التواتر الا ترى ان خبر جماعة في واقعة يفيد على السامع العلم ولا يفيد
جزم في واقعة اخرى علما وما ذلك الا لاجل ما ذكرنا من الصفات **قوله** ولا ينبغي امكانه اي عقلا
لانه ضروري لا يقبل فرعه **قوله** من ذوي الملل الفاسدة كالسمنية وهم قوم من الهند نسبوا الى سومنات
وهي اسم صنم لهم يعبدونه وقيل اسم موضع وهم قائلون بالتناسخ وكالبراهمة وهم ايضا طائفة من الهند
زعموا انهم من الحكماء والبرهمة بمعنى ادامة النظر وسكون الطرف قال صاحب الملل والنحل انهم انتسبوا
الى رجل منهم يقال له براهام وقد مهد لهم نفي النبوات وقال في القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى
بعثة الرسل وكلا الفريقين منعوا من حصول العلم بالاخبار وما الالزمة منهم فانهم قالوا الاخبار
قد تفيد العلم فاسعد موجودة في زماننا لا في الاعصار الماضية **قوله** فانه بهت البهت بالفتح الكذب
والباطل وبالضم الحيرة **قوله** لو انا نجد العلم الضروري فيه مع الكلام على بطلان مذهبهم تنبيه على
بطلان قول من قال بان العلم الحاصل من التواتر نظري كالغزالي والكعبي وابي الحسين البصري حيث جعل
ضروريته هذا العلم الضروري ضروريته وهم قد استدلوا على نظريته بان هذا العلم يتوقف على العلم بامتناع

بامتناع تواطئهم على الكذب وهو يتوقف على العلم بعدم الدواعي عليه وقد يجاب بان العلم بعدم امتناع
الموقوف على العلم بعدم الدواعي على الكذب حاصل لمن تواتر عنده الخبر بقوة قريبة من الفعل فكان
في حكم الضروريات التي يكفي في حصولها ملاحظة الذهن من غير احتياج الى نظر قوله بالبلاد النائية والامم
الخالية انما اتى بمثالين احدهما افادة العلم في الموجود والاخر في المنقضي دفعا للفرق الذي زعم بعض الناس
قوله لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم اه يعني ليس بينهما تفاوت في الجزم وعدم احتمال النقيض ولو وجد
التفاوت فانما هو في حصول السرعة وعدمها اما للالف بالاول والاستيناس به الثاني دون الاول او بعض
ذلك قوله وما ذلك الا بالاخبار قطعا اي ليس الوجدان المذكور او عدم الفرق المذكور الا بسبب الاخبار
لانا لو فرضنا عدم جميع القرائن المنفصلة عن ذات الخبر قطعنا بذلك قوله شكوكا انما عده لا دليل
الخصم شكوكا لانها في مقابلة الضروري كما صرح به قبل وبعد قوله ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد
من المخبرين اي يجوز الكذب على كل واحد منهم فيجوز كذبهم على سبيل الاجتماع اذ لا ينافي كذب كل واحد
من التسعة انفرادا جاز اجتماعا والا لحصل العلم بقولهم وهو باطل لانه خلاف المفروض وكذب العاشر
لا ينافي كذبهم والا لانقلب الجائز ممتنعا في جواز كذب المجموع من حيث هو فلا يحصل العلم بقولهم قوله
بل هو نفسها انما انه تعدد الاحاد لان الكل انما يحصل بينهم تركيب واجتماع حقيقة كما في ساير المركبات
بل اطلاق المركب عليها ضرب من التشبيه ونوع من الاعتبار قوله فقد كذب الجميع الكل فقد فرض كذب
الجميع كان الكل ومع جوازه يلزم المطلوب ومع وجوده يمكن ان يبقى الفرض مقيدا بقرينة المقام وفي
وجوده يعود اليه قوله وهو ينافي نبوة نبينا الا انه وهو ينافي نبوة نبيكم لان هذه شبهة الزامية
والا فالمستدل ليس بقائل بنبوة احد من الانبياء وفي بعض النسخ وهو ينافي نبوة محمد ولا غبار عليه
قوله ومنها انه لو افاد العلم الضروري هذا على تقدير تمامه انما يدل على نفي العلم الضروري لا على نفي العلم
مطلقا كما هو مذهب المستدل اللهم الا ان يخص بمن ادعى ضروريته وهم اكثر الاصوليين ومثله يأتي
في الدليل الاتي ايضا قوله كما سلمتم به من البلاد النائية والامم الماضية قوله لانا اذا عرضنا وجب
لبطلان اللازم ولم ينكر بيان الملازمة لظهوره وهو ان الضروريات لا يختلف في الجزم والقوة

لان ذلك لا يكون الا لاحتمال النقيض قوله فرقنا بينهما ولا يتصور ذلك الا لاحتمال المتواتر للنقيض
ولو بابعد وجه وانه ينفي العلم به فضلا عن ان يكون ضروريا قوله ومنها ان الضروري يستلزم
الوفاق واعلم ان خلاصة الشكوك الستة المذكورة ان وجود المتواتر وتحققه كما يفيده الثالث
وعلى تقدير امكانه لا يفيد العلم كما يفيده الاول وعلى تقدير افادته يلزم محالا كما يفيده الثاني والرابع
او يلزم عدم الفرق كما في الخامس او عدم الخلاف كما في السادس وعلى هذا كان الاولى ان يقدم البحث
الثالث على الاول كما فعله الحاجبي قوله اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروريات اورد عليه هذا الجواب
الاجمالي بحيث في الاخير لان الاشكال لا يكون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا انما يكون
تشكيكا في الضروري لو كان العلم الحاصل به ضروريا ولم يثبت ذلك بل انه خلافه لانه صار معركة
للاراء ومبناه على خلط اذ لا مفهم في المقام الثاني وهو مقام اثبات انه ضروري بالمقام الاول
وهو كونه مفيدا للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح ويمكن ان يقال ان ضرورية هذا
العلم ضرورية كما ادعاه المصنف سابقا فقد اشرنا اليه واليه ميل اكثر الاصوليين والاختلاف
فيه لا ينافي ذلك كما في سائر الضروريات لان الضروري قد يشتبه على غيره اما لعدم الانس او لعدم
كمال التجريد في الطرفين او لغيره لذلك فيتم هذا الجواب في المقام الثاني ايضا فليتامل قوله فهي كشبه
السوفسطائية وهم المنكرون للحسيات والبديهيات قوله فلا يستحق الجواب لان انكار للحس فلا اعتبار له
ولان غاية مدافع الجواب ان يبلغ الى حد الحس وهم ينكرونها فلا فائدة فيه قوله والجواب عن الاول
انما اتى بثانيين احدهما ان حكم الجزء لم يوجب في الكل فان كل واحد من العشرة متصف بانه جزؤها
بخلاف العشرة فانها ليست جزءا لنفسها والثاني عكسه لذلك فان مجموع العسكر من حيث هو متصف
بالفتح والغلبة دون اجزائه للتنبيه على كمال المغايرة بينهما في الحكم فيجوز ان لا يتصف التسعة باحتمال
الكذب كما لعاشرهم ويرتفع عن العشرة بعد انضمامه اليهم ذلك الاحتمال عند السامع ويحصل له القطع
اما بخلقه تعالى اياه او بطريق العادة او بايجاب الاخبار اياه ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا لان
الجائز هو الاحاد والممتنع هو المجموع ولا ضير فيه ولو اراد بالجائز المجموع من حيث هو فهو اول البحث فيه

فان قلت هذا الجواب انما يناسب لو كان مراد المستدل انه لما جاز الكذب على كل واحد جاز على المجموع
من حيث هو مجموع واما اذا كان مراده انه لما جاز الكذب على كل واحد منفردا فيجوز على كل واحد حالة
الاجتماع ايضا وبين ذلك بوجهين فلا يتم الجواب في ان يتوحكم كل واحد في حالة الانفراد غير حكمه في
حالة الاجتماع فربما جاز عليه شيء حال الانفراد ولا يجوز عليه حالة الاجتماع مع انه قلت المستدل
لم يثبت بان حكم الاحاد يجري على المجموع من حيث المجموع لم يمكنه اثبات مدعاه وهو ان التواتر
لا يفيد علما وانه اثبته بتوجيه عليه جواب المص فليتامل قوله والجواب عن الثاني ان نقل اليهود
يعني ان تحقق التواتر مشروط بشرائط سيجيء ذكرها والضابط في العلم بحصولها عند المحققين هو حصول
العلم بصدق مضمون المتواتر فان حصل علم وجودها وان انتفى علم انتفاء شيء منها وهنا لما
لم يحصل لنا العلم بخبر اليهود والنصارى علمنا انتفاء شيء منها وان لم نعلمه بخصوصه وتحقيقه هو بلوغ
كل طبقة حد التواتر لان تواتر اليهود قد انقطع في زمان بخت نصر والنصارى لم يبلغوا حد التواتر
في الطبقة الاولى لقلتهم واما ما قيل من ان المنتفي هنا هو شرط الحس لان النبوة من الامور
المعقولة فمدفوع بان البحث في هذا القول وهو لا نبي بعدي وهو لا من المسموعات قوله ومن ثمة كانت
انه قد علم وقوعه اي وقوع التواتر كما مر فلا منع والفرق بينه وبين الاجتماع على كل شيء معين وجود
الداعي وعدمه لان الخبر قد يتكثر الداعي على نقله فيتواتر بخلاف اكل الطعام لان الامزجة مختلفة والشهوات
متفاوتة قوله بين العلمين الخ اي الفرق بين العلم بالمتواتر والعلم بان الواحد نصف الاثنين باعتبار
ان الثاني من الاوليات التي يكفي فيها مجرد تصور الطرفين والنسبة والمتواترات فيهما الرفعا نوعان
متباينان من الضروري لا باعتبار احتمال النقيض قوله لجواز المباهتة والعناد اي لجواز ان يكون
الحكم الضروري غير حاصل لاحد لعدم الانس به والتكرر في ذهنه او لعدم تجريد الطرفين على وجه الكمال
فيكون في مباهتا متحيرا ويكون حاصلا ايضا لكن ينكره عنادا ويحتمل ان يكون العطف للتفسير قوله
حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط يعني ان حصول العلم بالتواتر متوقف على اجتماعها
وتحققها في نفس الامر لا على العلم بها فان هذا مذهب من يرى انه نظري والمص لا يقول به وبالجملة وجودها

علة لحصول العلم اذ لولم توجد لم يوجد التواتر فلا يوجد العلم به لحصول العلم به يتوقف عليها ودليل
على وجودها قوله الا ان يبلغوا في الكثرة حدا معينا فيه رد لمذهب من يعتبر العدد المخصوص كما ذهب اليه جماعة
من العامة ليس من مذهبنا ومذهب محققيهم وقوله في العادة اشارة الى ان الامتناع مستند الى
العادة لا الى العقل اذ التجويز العقلي بالتواطؤ على الكذب بمعنى امكانه بحسب الذات واقع الا ان
هذا لا ينافي امتناعه عادة كما في ساير الممتنعات العادية والمراد بامتناع تواطئهم على الكذب
امتناع توافقهم عليه على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة كليهما واورد بان الشرط الاول يغني
عن الشرطين الاخيرين لانه متى حصل لزم وقوع التواتر في المحسوس واستواء الطرفين والواسطة
وان منع الاستلزام لزم ان يكون اشتراط الاخيرين غير صحيح لان التواتر يحصل به وبدونه لان معناه
ان يبلغ العدد حدا يمتنع تواطئهم على الكذب عادة والجواب بان اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم
فلا بد لذكرهما مع العلم بشرطيتهما ايضا مدفوع بان معنى الاشتراط هو ان حصول العلم يتوقف على تحققه
فاذا حكمنا بوجوب وجود الملزوم لحصول العلم فقد حكمنا بوجوب وجود لازمه له ايضا وغاية ما يمكن
ان يقال ان لزومهما يقتضي عدم وجوب ذكرهما معه لا عدم جوازه فذكرهما على سبيل الجواز تصريحا
لما علم ضمنا وتوضيحا لما علم كناية قوله الثاني ان يستند علمهم الى الحس يشير بظاهره ان المخبرين لا بد
من ان يكونوا عالمين بما اخبروا به كما ذهب اليه بعض المخالفين والظاهر انه ليس بلازم لجواز ان يكون
بعضهم ظانين فيما كحق العالمين بقولهم تحصيل العلم بالجميع وانما قلنا بظاهره لجواز ان يراد
بالعلم المعنى العام الشامل للقطع والظن ثم المراد بالحس الظاهر مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج اياه بالعيان
تحكم وانما اشترط الاستناد الى الحس لانه لا يتطرق اليه الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فان الامور العقلية
كثيرا ما يقع فيها الغلط اما لغموضها وخفائها او لمعارضة الاوهام الفاسدة فلو اخبر من العقول
جميع العالم لم يحصل العلم بلا دليل واشتهر بان هذا الشرط يكون راجعا الى الخبر عنه الا انهم لم يصرحوا به
قوله اي يستوي جميع طبقات المخبرين اه دفع لما عسى ان يتوهم من الاستواء المذكور من حمله على الاستواء
في العدد يعني ليس المراد استواء الطرفين والواسطة في العدد بل المراد استواؤهم في كونهم بالغين في الكثرة حدا

حد ايمتنع معه عادة تواطئهم على الكذب سواء كانوا متفقين في العدد او لا قوله اضطرارهم الى تحصيله
تحصيل الحاصل المراد بالاضطرار الضرورة واعترض بان التواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه فالافادة
معتبرة فيه فوجوده بدونها محال واجيب بان المراد ان من شانه ذلك وهذا المعنى ثابت له على جميع التقادير
وتخلف الافادة عند مانع لا ينافيه واعلم ان بعض الاصوليين لم يذكروا هذا الشرط والشرط الاول
ايضا بل اقتصروا على ذكر الثلثة المذكورة لان غرضهم ذكر ما هو شرط الانعقاد وتحققه وهي الثلثة
المذكورة دون الاخيرين لانهما شرطان لافادة العلم والمصنف تمسك بذكر ما هو شرط لحصول العلم
كما اشار اليه في العنوان ذكرهما ايضا قوله ساكتين عنه نفيا واثباتا الا صاحب المنهاج فانه عدهما
من جملة الشروط قوله وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يرد علينا يعني بالشرط المذكور يندفع ما اورده
اليهود والنصارى من بعد محمد وهم على قولنا بتواتر معجزات النبي وما اورده اهل الخلاف
على قولنا بتواتر النص بالوصي من انه لو تواتر المعجزات والنص لما كان بينها وبين سائر المتواترات
فرق ولشاركتمونا في العلم بها كما شاركتمونا في الاخبار المتواترة بوجود البلاد النائية والقرون
الماضية تقرير الدفع ان استيلاء الشبهة والتقليد الى اعتقاد نفي مضمون الخبر شرط في حصول العلم
عقيبه فهو حاصل في الاخبار بالبلاد النائية والقرون الماضية ضرورة انه لا داعي يدعو العاقل
الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث عظيم من الحوادث العظام ولا يدخل شبهة في مثل
ذلك فكان العلم حاصلا للجميع بخلاف المعجزات والنصوص فان لبعضكم شبهة على خلافها ولبعضكم
تقليدا فلذلك لم يحصل لكم العلم وانتم تاتم فرقا بينهما الا ترى ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده
النظر عند اكثر مشايخنا مانع من توليد النظر للعلم فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز
فيما طريقه العادة قوله كحنين الجذع الحنين بالحاء المهملة على وزن فعيل الشوق وشدة البكاء والحركة
والاضطراب او صوت فاقد حزين والجذع بالكسر ساق النخلة وقضيته حنينه مشهورة قوله وما اشبه
ذلك من المعجزات المنقضية واما الباقي كالقرآن فلا نزاع في تواتره واعجازه والا فليأتوا بسورة
من مثله قوله والا اخبرتم اه هذا بحث اخر على القائلين بتواتر المعجزات والنص وهو شديد وتوضيح

عليهم بعدم الحكم بكون العلم بها ضروريا مع القول بان حصول العلم بالتواتر ضروري وهذا ايضا يندفع
بالشرط المذكور وتقرير الدفع ما ذكره السيد في الذريعة من ان المعلوم بخبر اذا كان من باب ما يمكن
السبق الى اعتقاد نفيه اما لشبهة او تقليد لم يجر الله العادة بفعل العلم الضروري وان كان مما لا يجوز
ان يعلو العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة بمثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به
ضروريا عند الخبر ويقرب من هذا الجواب ان التواتر عنده على قسمين بل قد صرح بذلك في موضع من الذريعة
حيث قال ما يحصل عنده العلم من التواتر ينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك
الاخبار ولا يقع منهم فيه شك كاخبار البلدان والوقائع والحوادث الكبار والضرب الثاني لا يجب
حصول العلم عنده الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين بصفة من لا يكذب ومثاله الاخبار من معجزات
النبي التي هي غير القرآن وما رويه الامامية من النص الصريح على امير المؤمنين ع فاما القسم الاول فقد ذهب
قوم الى ان العلم الواقع عنده ضروري من فعل الله بالعادة وهو مذهب الجبائي وابي هاشم ومن تبعهما
من المتكلمين والفقهاء وذهب اخرون الى ان العلم بذلك مكتسب ليس بضروري وهو مذهب ابي القاسم البلخي
ومن وافقه والذي نصرته وهو الاقوى في نفسي في كتاب الذخيرة وكتاب الشافي التوقف عن القطع على
صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين ثم صرح بان الشرط المذكور
يعني عدم شبهة او تقليد في القسم الثاني قوله وقد شرط بعض الناس ههنا شروطا فمنهم من اشترط الاسلام
والعدالة كما في الشهادة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ ومنهم من اشترط اختلاف النسب والدين
والوطن وقالت اليهود يشترط فيهم ان يكون اهل الذلة فانه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف من المؤاخذة بالكذب
بخلاف اهل العز فانهم لا يخافون والكل غلط لان العلم ربما يحصل بدون هذه الشروط قوله
فانه يتكثر الاخبار واه التواتر اما بحسب اللفظ والمعنى جميعا او بحسب اللفظ فقط او بحسب المعنى فقط والاول
قد مر حكمه والثاني لا يعقل والثالث متعلق البحث هنا وقوله لكن يشتمل كل واحد منها الى صريح في ان المتواتر
المعنوي هو القدر المشترك الذي يدل عليه كل واحد من الاخبار بالتضمن او الالتزام ومع لا يصح التمثيل
المذكور لان الشجاعة ملكة نفسانية مبدأ للاقدام في الحروب وليس البين ان كل واحد من الوقائع المذكورة

المذكورة انما يدل على الاقدام لا عليها لانها لا يثبت بالمرة الواحدة بل هي انما علمت من المجموع من حيث
المجموع بحسب العادة لا باشتمال كل واحدة منها على ما هو اثر من اثارها اعني الاقدام اللهم الا ان يقال ان كل واقعة
باعتبار دلالتها على تكرر الاقدام وتكثره بحيث لا يصدر مثل ذلك الا عن شجاع دلت على الشجاعة فاذا
تكرر نقل الوقايع تواتر الشجاعة وفيه بحث اخر وهو انه يشترط في المتواتر ان يكون محسوسا والشجاعة ليست
بمحسوسة والمحسوس انما هو اثارها ويمكن دفعه بجعل تواتر الاثر في قوة تواتر المؤثر قوله خبر الواحد هو ما
لم يبلغ حد التواتر اي هو خبر لم يبلغ في الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه وذلك اما بان لا يكون خبرا بعدا فكان
ولكن لا يفيد العلم او ان ولكن لا بنفسه بل بالقراين المنفصلة الغير اللازمة لا يرد كان الخبر فعلى هذا
لا يرد ان هذا تعريف لاحد المتقابلين بالاخر وانه لا يجوز للزوم تعريف الشيء بما يساويه في الظهور
والخفاء وعرفه بعضهم بانه خبر يفيد الظن وقد ينتقض عكسه بخبر لا يفيد الظن وبخبر عدل يفيد العلم بواسطة
القراين الداخلة وقد يجاب عن الاول بان المعرف هو الخبر المعتبر ولا اعتبار لما لا يفيد الظن فلا يخرج
وعلى هذا لا واسطة بين المتواتر والاحاد وعن الثاني بان التعريف للخبر بنفسه وهو بهذا الاعتبار
لا يفيد الا الظن والعلم مستفاد من الامر قوله كثرت رواته الخ قلنا ليس من تتمة التعريف وفيه اشعار
بقول المستفيض وهو ما ان نقله على ثلثة فيرو ومنهم من جعله قسما برأسه متوسطا بين المتواتر والاحاد
قوله نعم قد يفيد بانضمام القراين سواء كان المخبر عادلا او فاسقا لان الافادة بملاحظة القراين
دون العدالة فاعتبارها كما يشعر به كلام الحاجبي غير محتاج اليه ثم الظاهر ان المراد بالقراين اعم من المنفصلة
وغيرها اذ لا وجه تخصيص المنفصلة كما هو المشهور عند الاصوليين لظهور ان لا يكون خبر الواحد المفيد للعلم بواسطة
القراين الداخلة من محل النزاع لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المتواتر المفيد للعلم بواسطة القراين الداخلة
ايضا من محل النزاع وليس كذلك لانا نقول المتواتر خارج عن موضوع هذه المسئلة اعني خبر الواحد ولفظ قد
اشعار بان الدعوى جزئية يعني بعض المخبر بالقراين يفيد العلم لا جميعه وكيف يدعي ذلك والقراين مختلفة
في الكمية والكيفية والناس مختلفون في دركها فربما لا يحصل العلم من البعض مع اقترانه لها قوله لنا انه لو اخبر
ملك الخ فان قلت المدعى مركب من امرين احدهما عدمي والاخر وجودي والمص لم يتعرض للاول وانما اثبت

الثاني بناء ما الوجه في ذلك قلت الوجه فيه اعداد ريب في ما كان الوصل بديهيا كما ادعاه كثير من الاصوليين
واما كون كلامه صريحا من نفي الافادة مطلقا فالاول متفق عليه بين المذهبين والنزاع انما وقع في الثاني فلذا
تعرض له دون الاول قوله من صراخ وصياح الصراخ بضم الصاد صوت البكاء والجنائز بالكسر والفتح
الميت او بالكسر الميت وبالفتح السرير او عكسه او بالكسر السرير مع الميت والخدر بالكسر الستر والمخدرات المستورات
من النساء من دون متعلق بخروجهن قوله وكذا الملك واكابر مملكته اي خروجهم على حالة منكرة غير معتادة
من دون موت مثله قوله فانا نقطع بصحة ذلك ونعلم بموت الولد ورد عليه بانا لا نم ذلك لجواز ان يظهر
خلافه بان كان قد غشي عليه فافاق او مات ولد آخر فجأة واعتقد الحاضرين الشرف على الموت فاخبر الملك
سلمنا لكن لا نم ان العلم حصل بالخبر مع القراين بل بالقراين وحدها سلمنا لكن الدعوى الكلية لا تثبت بالمثال
الجزئي والجواب عن الاول بما ذكره من الاحتمالات العقلية والعلوم العادية لا ينافيها فلذلك الاحتمالات
وعن الثاني انه لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر وعن الثالث الدعوى جزئية كما مر على ان المقصود هو
التنبيه على امكان الفعل لا تصحيح الدعوى الكلية بالمثال الجزئي قوله وهكذا حالنا في كل ما نجده من الاخبار
اشارة الى ان كل خبر محفوف بالقراين لا يكون مفيدا للعلم بل المفيد ما يكون قراينه مثل تلك القراين
او ما يقاربها منها والضابطة في حصولها حصول العلم به فان حصل علم حصولها والا فلا قوله
ادلة عليه من اللازم ترتب العلية بين الخبر وحصول العلم به بينه الاستدلال على ما هو الحق عندنا من انه
لا علة ولا معلول اذ كل الحوادث مستند اليه سبحانه ابتداء فالخبر ليس علة للعلم بل الطريقة الالهية جارية بخلقه
عقيب سماع الخبر فلا يرد ان توسط العادة ترتب العلية مستدرك لانه لا يكفي ان يقول لحصل العلم به لكان
مطردا الا ان الاطراد لازم ولو كان حصوله بالعلية بل ترتب الاطراد عليها اظهر فافهم قوله ولو كان عاما
لاطراد قيل الملازمة ممنوعة لان كثيرا من العاديات قد يتخلف الحكم في بعض الصور واجيب بان الملازمة ظاهرة
بينه اذ معنى العادي هو الحصول ايا ما بلا علية ومعنى الاطراد هو الحصول ايا ما مطلقا واما التخلف في بعض
المواد فانما يجوز بتجويز البناء او كرامة الولي والكلام في غيره لذلك قوله لما انتفاء اللازم بين هذا دعوى
الفرع محل النزاع فهي جزئية بعدم السماع قوله اذا حصل الاخبار اه ظرف للتاديه وجزء لمقدم الشرطية وقوله

وقوله فان ذلك عائد يدفع لما يقال من ان المعلوم مركب من جزئين وامكان الثاني اعني اخبار العدلين
بالنقيضين ثم فالمجموع من حيث هو مجموع والحكم قد يستلزم محالا وذلك يلزم البطلان الجزء الاول اعني افادته
العلم وتقرير الدفع ان ذلك عائد بالنقض معترض بما يرى لان جواز هذا الجزء يستلزم جواز المجموع اذ
الاول مفروض ويلزم من هذا جواز التناقض لا وجوده قلنا هذا كان لان جوازه ايضا محال كونه
قوله لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد لم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو وجوب تخطئة مخالف
اليقين بالظن اجماعا **قوله** والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم اي الثاني ولا اطراد
في مثله اي الثاني اطراد العلم في كل خبر محفوف بمثل القراين المذكورة وانما لم يمنع الملازمة كما منعها قطب
المحققين بناء على اختلاف الناس في دلالة القراين لان الكلام ليس في مطلق القراين بل في القراين
المفيدة للعلم ولا ريب في لزوم الاطراد في مثلها **قوله** واما عن الثاني فبانه اذا حصل اي اذا حصل
من شاهدوا للقراين المفيدة للعلم في نقيضها عادة قيل فيه نظر لانه يجوز بالعقل ان يخبر ملك بموت
ولده مع القراين المذكورة ثم يخبر بحياته مع قراين اسباب الفرح وذلك لانه كان قد غشي عليه فافاق
واجيب بانه اذا حصل العلم بالموت استحال ان يحصل العلم بالحياة بالضرورة وذلك انما يتصور
حيث لم يكن القراين الاولى مفيدة للعلم على انه لو وقع الجزم على الوجه المذكور لتا التوجيه
العقلية على كذب الثاني والكلام في الخبر المجرد عن علامة الكذب **قوله** فبالتزام التخطئة اي بالتزام
تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد حين افاد ذلك الخبر مع القراين علما هذا منع لبطلان اللازم
وانما لم يمنع الملازمة كما منعها بعضهم بناء على انه يجوز ان لا يفيد العلم بالنظر الى المخالف بالاجتهاد
لان الكلام في القراين المفيدة للعلم قطعا كما عرفت ومثل هذا مطرد **قوله** والاجماع المدعى ظاهر الفساد
جواب عما يقال اذا ثبت عدم جواز التخطئة بالاجماع لا يتصور التزامها لان الاجماع لكونه دليلا قاطعا
لا يجوز مخالفته وتقريره ان الاجماع على التخطئة ظاهر الفساد لان كل من يدعي من العقلاء ان
الخبر المحفوف بالقراين يفيد العلم يدعي التخطئة بالمخالفة وكل من يدعي انه غير مفيد له يدعي عدم التخطئة
فيها فصارت التخطئة وعدمها في محل النزاع فيه فاين الاجماع عليها **قوله** يجوز التعبد به عقلا اي بحكم

قوله

العقل بجواز ان يوجب الشارع علينا العمل بمقتضاه لان الشارع اذا امرنا بالعمل بموجبه وقال
لنا اذا اخبركم عدل بشيء فاعملوا به وعرضنا ذلك على عقولنا فانا نقطع بانه لا يلزم منه فرض وقوعه
محال وهو المعنى بالجواز العقلي قوله ويعزى الى جماعة اي ينسب الى جماعة من اهل الخلاف منهم ابو علي
الجبائي واستدلوا بانه لو جاز التعبد به في الاخبار بالاحكام الشرعية عن الرسول لجاز التعبد به
في الاخبار بالاحكام الشرعية من الله تعالى بغير معجزة لاشتراك الجامع وهو كون المخبر عدلا في الصورتين
والجواب منع الملازمة اذ لا يلزم من جوازه بقول من لا يقطع بكذبه الجواز بقول من يقطع بكذبه
من حيث العادة وذلك لان الاخبار عن الله من الرياسة العظيمة ومن اكبر الاشياء فاذا
لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه كالمعجز يقطع عادة بانه كذب بخلاف الاخبار عن الرسول
قوله وهل هو واقع اولا اي هذا التعبد بمعنى وجوب العمل به واقع اولا قوله فذهب جمع من
المتقدمين كالسيد المرتضى وهم يقولون العمل بالاخبار تابع للعلم بصدق الخبر اي صدقه كان ولا
يكفي الظن بروايته والخبر الواحد يفيد الظن فلا يتعلق به العمل ولما ذهب جملة العظام من الشيعة الى
عدم التعبد به نسب المخالفون كالحاجبي وغيره المنع الى الشيعة كلهم وهذا فرية قوله ولهم وجوه من الادلة
انت تعلم ان هذه الادلة لو تمت لكانت ظنية فلا يكون تراغم الخصم لان المسألة عندهم علمية
يظهر للناس نظرية الذي يعتدم لو ثبت جواز العمل بالظن في الاصول العلمية بالبرهان القطعي
لتم ذلك وتحقيق اذا دل ظاهر الايات الاتية على وجوب العمل به وضم معه ان الاجماع وقع على
وجوب العمل بظواهر الكتاب يحصل القطع بوجوب العمل ولهم ان يقولوا لو وقع الاجماع فانما وقع في
الفروع دون الاصول قوله دلت على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطائفة الاحسن ان
يقول على قوم كل طائفة عند انذارها لهم لا نراه اظهر مع انه لا احتياج الى التوزيع والضمير في ليتفقهوا
ولينذروا راجع الى الطائفة لا الى الطوائف وجه الاستدلال ان الحذر واجب على قوم كل
طائفة عند انذارها لهم ولا طائفة عدد لا يفيد قولهم العلم لان الطائفة بعض فرقة والفرقة تصدق
على ثلثة فالطائفة اما واحد او اثنان لا يقال المراد بالفرقة اكثر من الثلثة كثيرا بحيث يكون الناقص منهم

الطوائف

منهم في مرتبة التواتر ومما يويد ذلك انه لو ابقى على العموم الشامل للثلثة ايضا لزم وجوب خروج
الواحد او الاثنين من كل ثلثة وليس كذلك لانا نقول حمل الفرقة على ما ذكرتم تخصيص بلا مخصص
ومع وجوب خروج الواحد والاثنين حق الاداء الوجوب كما في خروج البعض من احدى الثلثين
يسقط عن الباقين قوله حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد الى الطوايف اظهر ان ضمير الجمع يعود
الى الطايفة والقوم مضاف الى ضمير هذه الطايفة والا لا يتم من غير حاجة الى هذه التكلفات
والاستدلال على القول بعود الضمير الى الطوايف لا الى الطايفة وعلى التمسك بالتوزيع امران احدهما
ان الطايفة يصدق على الواحد والاثنين وضمير الجمع لا يعود اليه والا يلزم ذلك حين اذ الطايفة
محمل الكثرة وهذا القدر كاف في عود ضمير الجمع اليهم وثانيهما ان اعتبار التوزيع بين الطوايف
والقوم يقتضي انذار واحد من الطايفة لواحد من القوم فيصير نصا في المطلوب وهو وجوب العمل بخبر
الواحد بخلاف انذار الطايفة للقوم لاحتمال ان يكون الطايفة في مرتبة التواتر وهذا ليس بسديد
لان الطايفة يصدق على مرتبة الاحاد ايضا والتخصيص لا وجه له فيدل على المطلوب على ان التوزيع
بين الطوايف والقوم انما يقتضي انذار طايفة لواحد من القوم لان التوزيع انما يكون بين
مفردات الطوايف طايفة ومفرد القوم واحد واعلم انه كما يجوز ان يعود الضمير في ليتفقهوا وليُنذروا
واذا رجعوا الى الطوايف كما هو اكثر الاصوليين كذلك يجوز ان يعود الاولان الى القاعدين معهم
والاخير الى الطوايف النافرين الى الجهاد وعند الاثير وهو قوله تعالى وما كان المومنون لينفروا
كافة اي الى الجهاد يدل عليه ما تقدم من المفسرين والاثير على هذا التفسير ايضا دال على المطلوب ويقول
بان القاعدين كانوا بالغين حد التواتر تخصيص بلا مخصص قوله من البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع   قوله
اي من البين تحقق انذار جميع الطوايف لجميع القوم مع التوزيع كما في قولنا باع القوم دوابهم اذ من
البين تحقق انذار كل الطوايف واحدا من القوم معه قوله قلة وكثرة وصف لبعض من الطوايف   واحدا من صح
والمراد بالكثرة بلوغ حد التواتر وبالقلة ما يقابلها قوله ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقبله اي
ولو كان بلوغ التواتر شرطا لم يكف التوزيع لقبول ما لينذروا كل واحد من قومهم اي ولينذروا

الطوائف كلها كل واحد من قوم لم يكون مرتبا فان التفريع من تفصيل فان التواتر حيث
ان الطوائف كلها بالغة حد التواتر قوله على الوجه الذي ذكرنا وهو التوزيع قوله على معناه
الحقيقي وهي صيغة انشائية تعرضهما فخرج بها الخبر عن احتمال الصدق والكذب قوله وهو مطلق الطلب
اي مطلق الطلب الشامل للايجاب والندب لا الايجاب فقط فقد يجاب بان مطلق الطلب وجب حمله
ههنا على الايجاب اذ القول بجواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب مما لم يقل به احد فضلا قوله
قلت قد بينا فيما سبق اي قد بينا في بيان كون الموجب انه لا منع لجواز الحذر عن العقاب
او نحوه لانه ان حصل المقتضي له قطعا او ظنا وجب والا لم يحسن اي وان لم يحصل المقتضي له شيء من
الوجهين لم يحسن الحذر لانه ان لم يحصل المقتضي له اصلا وان حصل لكن احتمال ذلك لتكافؤ
وجوده وعدمه فلا يرجح احدهما على الاخر ويرد عليه ان المقتضي للحذر عن الطهارة بالماء المسخن
بالشمس حصول البرص وهو ان كان قطعيا او ظنيا لزم وجوب الحذر وهو باطل بالاتفاق وان كان
مجرد احتمال لم يحسن لما ذكرت ويمكن ان يتكلف بان حصوله ظني وان الظن وجوب الحذر الا ان
الشارع جوز نقيضه فلذلك لم يجب الكلام فيما لم يعلم فيه معارض فليتامل قوله في موضع النظر لانه
انه منع للملازمة المورد كانه قال امتناع حمل الترجي على الحقيقة يقتضي حمله على اقرب المجازات ولا نم انه
الايجاب لجواز ان يكون مطلق الطلب بعد ظهور ان المورد ايضا شيئا قوله لكونه اخص اي لكون وجوب
الحذر عند الانذار اخص من المدعى وهو وجوب العمل برواية الواحد مطلقا سواء كان على سبيل الانذار
او على سبيل الاخبار قوله قلت الانذار هو الابلاغ مقصوده دفع الاعتراض قول المعترض الانذار هو على
وتعميمه بحيث يشمل الايجاب والتحريم ليتمكن له القول بان امر البواقي هين قوله ذكره الجوهري قال الانذار
الانذار الاعلام ولا يكون الا مع التخويف قوله والقاموس قال انذره بالامر اعلمه وحذره وخوفه
قوله وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما كاحكام الوضع فان جميعها يعود اليهما فان البيع الصحيح
يرجع الى وجوب تسليم الثمن والمثمن والى تحريم امتناع كل من المتبايعين بما انتقل الى صاحبه وكون
الزوال سببا لصلوة يرجع الى وجوب الصلوة عنده وقس على هذا قوله اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء

الانتفاء فاذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد في الايجاب والتحريم بطل مذهب الخصم وثبت وجوبه
في الكل اشعر بان هذه المقدمة وهي عدم القول بالفصل يكفي في دفع الاعتراض ولا حاجة
فيه الى التطويل المذكور قوله بلحن الخطاب اي بمفهوم من لحنه اذا فهم دون هذا الدليل اذا دل
على ان الايجاب والتحريم مع كونهما اعظم الاحكام مقبولان بالاحاد من حيث هي فهم منه ان
غيرهما اولى بالقبول بها وانما قلنا من حيث هي لئلا يرد ان كونهما مقبولين من اجل الاحتياط
ودفع الضرر فيهما ليسا باولى في غيرهما من الاباحة والندب والكراهة وذلك لانا لم نتمسك هنا
بالاحتياط اصلا ولا يصح التمسك بالاحتياط لصحة ابتداء واستقلالا قوله قلت هذا موقوف قد
يجاب عن الايراد بوجه اخر وهو ان الانذار لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان احدهما هذا والاخر
تخصيص القوم بالمقلدين ضرورة ان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر واما اذا حمل على النقل
المشترك بينه وبين الرواية فلا يلزم شيء من التخصيصين اما الاول فظ واما الثاني فلان
الخبر كما ينقل الى المجتهد للاستدلال كذلك ينقل الى غيره للانزجار والاعتبار قوله في زمان الرسول
متعلق بثبوت خبر الواحد قوله ان جاءكم فاسق اي ان جاءكم خارج عن امر الله بنبأ اي بخبر فتبينوا
اي اطلبوا البيان او الثبات على اختلاف القرائتين لاحتمال الكذب الذي هو نوع من الفسق نزلت
في وليد بن عقبة حيث ولاه النبي ﷺ في صدقات بعض العرب فجاء ويذكر انهم قد ارتدوا عن الدين
وهموا بقتله قوله فيتبع عند انتفائه اي فيتبع وجوب التثبت عند انتفاء مجيء الفاسق عملا بمفهوم
الشرط سواء لم يكن هناك مجيء اصلا او كان وكان عادلا فصح قوله واذا لم يجب التثبت عند مجيء خبر الفاسق
الى اخره واندفع ما اورده بعض الافاضل من ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وهو اعم من مجيء
غيره فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العادل لجواز وجوب التبيين عند خبره وانتفائه
عند عدم الخبر على ان اعتبار المفهوم لاجل ان الشرط لغو ويرد على هذا الايراد ويصير الشرط لغوا
لان انتفاء وجوب التثبت انما يقتضي جواز القبول لا وجوبه وهو المطلوب اولا وهو بط ثبوت
هو المرام وهو جواز القبول فهذا اعم من المطلوب لانا نقول اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب لان

القول بالجواز دون الوجوب ما لم يقل به احد قوله ولا ترى المعهود ضعيفه للاصول فانه يثبت حجية
مع عدم ما يدل عليها قطعا قوله مبني على القول بحجيته وفيه نظر لان الخصم كالسيد المرتضى وغيره ينكرون
حجيته فالدليل لا ينهض عليهم قوله الثالث انا نقطع بان الاصحاب فلو سلمنا ان القدما اجمعوا على العمل
باخبار الآحاد فوجب العمل بها لان اجماعهم حجة وفيه نظر لان الاجماع عليه اما سكوتي او حقيقي والطريق
اليه على التقديرين اما تواتر او احاد فهذه اربع صور ويرد على تقدير كون الطريق الاحاد ان الدليل
لا يفيد العلم وهو المطلوب عند الخصم وان اثبات المطلوب يتوقف على صحة هذا الدليل وصحته يتوقف على اثبات
المطلوب فيلزم الدور وان السكوت لا يدل على الرضا لان كلما فشرط ان لا يكون له وجه سوى من
تقية او خوف او نحو ذلك والا فاثبات الرضا بذلك مشكل جدا ويرد على تقدير كونه تواترا ان المتقدمين
اولى بادراكه وكل من خالفكم من متقدمي الامامية وغيرهم كالنظام والقاساني وجماعة من المعتزلة
يخالفونكم فيه ويذكر مع مخالطتهم باهل الاخبار وقال المرتضى انهم يقسمون على انهم لا يعلمون ذلك ولا يظنونه
فان كذبتموهم فعلتم كالبحثين وكذبوكم بمثله ويرد على جميع التقادير انا لا نم ان رواتها بمجرد تدوينها انما
هو لوجوب العمل به بل لحصول التواتر بنقل الجميع الا يرى ان من راى شهر شوال يخبر من الرؤية
مع علمه بان وجوب الافطار لا يثبت بقوله وحده بل يفعل ذلك ليحصل بانضمام الغير الى الحكم واحب
من الرواة لاجل عدد التواتر يختلف باختلاف عادات المخبرين كما مر وذلك البحث ان لم يكن واجبا
لكن ارتكبوه استحسانا هذا ما يمكن ان يقع في هذا المقام ولكن من تتبع الاخبار وتامل في الاثار ورد
في تضاعيفها ما يثبت العلم على وجوب العمل بخبر الواحد على ان السلف عملوا به وان لم يكن لزام [لبعضهم]
قوله ولا روى عن الائمة عليهم السلام ان يقول احد منهم ايضا ما يدل صريحا على ان العمل به واجب
مع كثرة الرواة منهم قوله قال العلامة ... اعلم ان كلام العلامة ترجيح دعوى الخصم لا يقبل منه بل
يدعى عليه فيه كما ستعرفه قوله قالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك اى على العمل بخبر الواحد
والمراد بهذا الاجماع الاجماع السكوتي كما يدل عليه قوله ولم ينكر عليهم احد ولما كان لقائل ان يقول الاجماع
السكوتي ليس بحجة اصلا قطعا ولا ظنا فلا يجوز التمسك به في اثبات هذا الاصل العظيم دفعه بقوله [علم]

وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد يحصل العلم العادي بانهم متفقون على العمل به فهو الاجماع السكوتي وان افاد القطع على
هذا الوجه لكن تواتر لنا ونقل الينا بالاحاد فلا يفيد الا اذا ثبت وجوب العمل بها فيدور ودعوى
التبادر في نقله ممنوعة كما مر والجواب بما تبين من ان المفهوم وجوب العمل به وهذا الدليل على تقدير تمامه
انما يدل على جوازه وقد ربما يقال من انه اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب لعدم القايل بالفصل قوله والا
لنقل لتوفر الدواعي على نقله وتدقيق الانكار منقول كما روي ان ابا بكر انكر خبر المغيرة في ان الجدة ترث
السدس حتى رواه محمد بن مسلمة وان عمر انكر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان ثلث مرات على صاحبه والرجوع
مع عدم الاذن حتى رواه ابو سعيد الخدري للاحتياط [illegible] والجواب ان الانكار انما وقع لعدم حصول
الظن بقول الراوي لفوات شرط على ما سبق ان ضم الواحد لا يخرج الخبر عن الاحاد فعليكم ما ذكرتم لا لكم قوله
الرابع ان باب العلم [illegible] اولا ان الدلالة التي يجب اتباعها والعمل بها عندنا وعند الخصم اتفاقا وهي
الاجماع واصالة البراءة والكتاب ظنية فثبت ان التكليف بالاحكام منوط بالظن وثانيا ان خبر الواحد
مشارك لها في افادة الظن بل ربما كان اقوى منها في ذلك فوجب اتباعه والعمل به ايضا لما هو اولى
بالعمل قوله التي لم تعلم بالضرورة من الدين احترز عن الضروريات مثل وجوب الصلوة والحج والزكوة
وامثالها فانه لا نزاع في ثبوت العلم القطعي بها قوله في نحو زماننا الظاهر ان المراد بزماننا زمان الخاتمين
ونحوه مما هو متقدم قريب منه وعلله على زمان الغيبة مطلقا بعيد لان المتواترات من السنة عند المتقدمين
كانت كثيرة وايضا لفظ النحو لا يظهر له فايدة قوله لفقد السنة المتواترة لان الاحاديث المتعاضدة
المتوافقة كثيرة يظهر ذلك لمن تتبع الاصول الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان
والقول بان الاصول الاربعة مستندة الى الائمة رضوان الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم ممنوع بان
العدد غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بمجرد النقل وكما لا يخفى على المنصف ان هولاء الثلثة اذا
اتفقت دلالة رواياتهم مع اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر
اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كتب من الاصول المدونة في الاحاديث

لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال عدالتهم وشدة اهتمامهم في الدين وتصلبهم على الفئة الناجية
لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله كذبا واما القول بان هذه الاخبار وكذا دلالة الايات الكريمة
ظنية فلا يضر لان الخصم انما يدعي ان وجوب العمل موقوف على التواتر لا على قطعية الدلالة فهم يقولون
اذا ثبت الوصل بالتواتر وعلم انه كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزمهم من
اعتبار هذا الظن اعتبار الظن الحاصل بالاحاد مع تجويز ان لا يكون الوصل من الشارع والفرق بينهما ظاهر
قوله لجهات متعددة المراد بالجهات المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع والبراءة الاصلية والكتاب
وخبر الواحد والمراد بتفاوتها في القوة والضعف تفاوتها باعتبار الدلالة قوله ولا ريب ان ما يجب
ان العمل بالظن واجب وان الظن القوي يجب تقديمه على الظن الضعيف اراد بهذا القول ان يبين ان خبر
الواحد قد يكون اقوى في افادة الظن من الادلة المذكورة فيجب العمل به وتقديمه عليها قوله لا يقال لو تم هذا
نقض اجمالي على ان العدول عن الظن القوي الى الضعيف قبيح قوله لانا نقول اجاب عن النقض بان ما
ذكرنا من وجوب تقديم الظن القوي على الضعيف لا يجري فيما ذكره الناقض اذ الحكم فيما ذكرنا منوط بالظن
فحيث كان الظن اقوى فهو بالحكم احق واحرى وفيما ذكره الناقض منوط بالظن فقط بل بالظن الحاصل بشهادة
العدلين فلا يلزم تقدم الظن الحاصل بشهادة العدلين والاوضح ان يقال ليس الحكم في الشهادة منوطا
بالظن فقط بل بالظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يلزم تقدم الظن الحاصل بالشاهد الواحد اذا كان
اقوى لان تعدد الشاهد له مدخل في ترتب الحكم وذلك لان الحكم بان الحكم منوطا بالمجموع اظهر في الدلالة
من الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير ان يكون للظن مدخل فيه قوله ومثلها الفتوى
والاقرار يعني ليس الحكم بوجوب متابعة الفتوى وثبوت المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتي والاقرار
والاظهر انه منوط بالظن الحاصل بهما ولقائل ان يقول ما ذكره من الجواب عن النقض يجري في اصل
الدليل ايضا لان العمل بالدلالة الظنية المذكورة يعني الكتاب والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى
الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايضا وتقديمه على هذه الدلالة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل
الاجماع في حجيتها قوله فهو كما اشار اليه المرتضى الى الشهادة في تعلق الحكم بها مثل الاسباب والشروط في تعلق

في تعلق الاحكام بها كوجوب الصلوة فانه متعلق بزوال الشمس وطلوع الفجر قوله فان المفروض فيه
كون التكليف منوطا بالظن فاذا كانت الظنون متفاوتة في الشدة والضعف كان متابعة الاقوى
واجبة والعدول الى الاضعف قبيح قوله لايبقى الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب لما ذكر في الدليل ان
باب العلم مسدود وان العمل بالظن وان خبر الواحد يعمل اذا كان اقوى او ربما المانع اولا انا لا نم ان
الحكم المستفاد من ظا الكتاب مظنون لما ذكر وثانيا انا سلمنا ذلك ولكن ذلك مخصوص في شان
المتواتر ووجب العمل به اتفاقا فهو في وجوب العمل به مثل شهادة الشاهدين فلا يعدل منه الى غيره
وهو الظن الحاصل بخبر الواحد وان كان اقوى كالشهادة والدليل العدول عنه قوله لانا نقول اه جواب
عن المنع بتمهيد ثلث مقدمات اوليها ان احكام الكتاب كلها من باب خطاب المشافهة وثانيها ان
خطاب المشافهة يختص بالموجودين في زمانه وقد مر في البحث عن صيغ العموم وثالثها ان ثبوت حكمه
في حقنا بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان
يقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على خلافها قطعا ومرضى الكتاب بالدلالة القطعية ما بين اتفاق
ثم لاشتراك التكليف بيننا وبينهم نحتاج الى معرفة غيرنا بان تكليفهم على خلاف ظاهره والمعرفة في بعض المواضع
قطعي مثل الاجماع كما في اية الوضوء وفي بعضها يجوز ان يكون من الامارات المفيدة للظن وخبر الواحد
من جملتها ويجوز ان يكون معرفا لنا على ذلك وان لم يجز ان يكون رافعا للظاهر بنفسه ومع جواز ذلك لا يبقى
القطع بالحكم المستفاد من ظاهره وبهذا التقرير لا يرد عليه ان جواز هذا الاحتمال باق على تقدير عمومه
خطاب المشافهة ايضا فلا وجه لتخصيصه بالموجودين وذلك لان الصارف على تقدير الاختصاص غير
الجزو والجزء علامة له وعلى تقدير العموم نفس الخبر لا شفاء غيره بالنظر الينا وجواز ذلك اول الكلام
قوله ويتوجه لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد اولا من ان الحكم المستفاد من ظا الكتاب معلوم
لا مظنون دفع لهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهره ظن مخصوص فهو من
قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره وتوضيح الدفع انه ان ثبت جواز حمل الظا على خلافه عند معارضة
الخبر اياه صار الظا ظنيا وساوى غيره مما يفيد ظنا في افادة الظن وفي اناطة التكليف به وليس المراد انهما

متساويان من جميع الوجوه فلو ورد ان هذا بيانه لرجحنا ان الخبر الرابع منه ومن مساواتهما في ذلك
ازان احدهما ابتناء العرف والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل منه
الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ الصارف هو الخبر وقد عرفت انه لا وكذلك
نمنع حكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس متوجها الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن
به ما يدلهم على ارادة خلاف ظاهره فلا يجزم بعرف لا صارف وثانيهما ان الاجماع والضرورة الدالين
على مشاركتنا لهم في التكليف كما يقتضيه المقدمة الثانية مختصان بما لم يعارض بالخبر الجامع للشرائط الكذ
المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظن المستفاد من ظاهر الكتاب لانه لا اجماع ولا ضرورة في تلك
المشاركة عند المعارضة فينتفي القطع به وينتفي كون الظن المستفاد من قبيل الشهادة
ايضا فليتامل قوله ومثله يجري في اصالة البراءة يعني لو انتفت العموم الى اصالة البراءة وما ورد فيها
مثل ما اوردوه في ظاهر الكتاب اجرى فيقال الظن المستفاد من اصالة البراءة ظن مخصوص يجب العمل به اتفاقا
فهو من قبيل الظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره اي الظن الحاصل من خبر الواحد
فلا يتم الدليل اجيب عنه بمثل الجواب المذكور ونقول الظن الحاصل من اصالة البراءة انما وجب اتباعه
اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد بانه التكليف بخلافه لا انه اذ ينتفي الاتفاق
فينتفي كونه من قبيل الشهادة وما ذكره السيد الى مطلقا على عمومه قوله ثم عطف مجهة ابن ... والتبانيات
قيل هو اسم رجل سال عنه المسائل قوله وان ادعاه فلا وفي للاعليهم دفع للمعرفة اي دفع لما هو ضروري
عندهم اي عدم العمل بخبر الواحد ضروريا قوله ويذهب الى كونه مستحيل اشارة الى ما نقل عن ابن قبة
في هذه المسألة قوله انه من جواب المسائل التبانيات هو ما نقل عنه المصنف قبيل ذلك قوله الكل مخالف
ذكر ابن ادريس في السرائر ان المخالفين من اهل اصحاب المقالات يذكرون في كتبهم ومقالاتهم ان اهل
الاراء والمذاهب الشيعة الامامية لا ترى العمل في الشرعيات باخبار الاحاد وقال شيخنا المفيد ذكر
ذلك ايضا في كتاب المقالات الذي صنفه كذا نقل عنه ره قوله والجواب عن الاحتجاج بالايات اي والجواب
عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص ببعض الافراد كتخصيص الخطاب في ولا تقف ما ليس لك به علم متعبد بالظن على

على ان الاصل في الخطاب ان يكون لمعين و وجوب التاسي انما هو في ما لم يعلم وجهه وللمطلق يقيد ببعض
الاشخاص كالصحابة مثلا او بعض الازمان كزمان النبي لا بد من تحصيل العلم متيسر وكل ذلك للجمع بين
هذه الايات وبين الايات المذكورة على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ليس
باولى من تخصيص الايات المذكورة بما يفيد العلم قوله على ان ايات الذم ظاهرة الى الذم ان مال هذا ومال
تخصيص العام وتقييد المطلق واحد ولو ادعى الظهور من غير تشبث فيكون خلاف الواقع يا باء سوق العبارة
ايضا قوله وايتا النهي محتملة لذلك ايضا يعني اية النهي وهي قوله تعالى محتملة للاختصاص باتباع الظن في اصول
الدين وتعيين ما ينافي عمومها لتحصيل الموصول بما لا يفيد الظن اصلا او ما ينافي صلاحيتها للتمسك بها
في محل النزاع كان يراد بالعلم الظن والا فقد طليه مستهوجح على تقدير كونه عاما لا يصلح للتمسك به في اثبات
المنع عن اتباع الظن لانه يدل على المنع من اتباع غير الظن ولا نزاع فيه قوله لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر
فانه يعلم بعد ملاحظة الامور المذكورة ان خطاب وكلا نقف بمخصوص الموجودين وان اثبات حكم علينا
بالاجماع ولا ضرورة فيما نحن فيه لامكان تحصيل العلم لنا لا لما يجوز عليهم متابعة الظن لا علينا قوله
واعتماد نا يعني اعتمادنا في الحكم بان الامامية ينكر العمل بخبر الواحد على نقل السيد لا نخالفه نقض لغرضه
الذي هو عدم جواز العمل بما لم يحصل اليقين نقل السيد بخبر عن كونه خبرا واحدا والحاصل ان السيد
غرضه ان يعلمنا على نقله لانه خبر واحد وهو ينكر العمل به ولذا قيل السيد يقول يجب عليكم العمل بهذا الخبر الذي انا
قوله ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي اه فيه نظر لان السيد لا يوجب تحصيل القطع بالحكم الشرعي بل يوجب
تواتر السند في جواز العمل سواء كانت الدلالة قطعية ام لا ولهذا يعمل بظواهر القران وظواهر الاحاديث
المتواترة واما انه قد مر ان شيئا منها لا يفيد قطعا وكل حكم كان الطريق اليه واحدا لا يكون هناك
تكليف ليلزم بالحج بل التشبيه هذا عندي بموضوع التردد في القول بالوقف قوله ولعل الوجه اه هذا الوجه انما يجري
في غير المعصوم كما يفهم من صريح العبارة واما الوجه في عصر السيد فهو تمكنهم من الرجوع الى الاخبار المتواترة
كما يتعرض من كلام السيد قوله يعلم بالضرورة صريح في ان حصول العلم عقيب التواتر ضروري وقد نقلنا عنه
بقي انه متوقف في كونه ضروريا او نظريا قوله فيستوي اه اي فيستوي حين جواز الاكتفاء بالظن عند تعذر

قوله

تحصيل العلم الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن مثل الكتاب واصالة البراءة في الصلاحية لثبوت
الاحكام الشرعية كما حققناه في الوجه الرابع من الحجة وفيه نظر لجواز ان يكون العمل بغير الاخبار منوطا
بالظن المستفاد من ظاهر الكتاب او من اصالة البراءة او بالاجماع الواقع على حجيتها ولا يوجد شيء منها
في اخبار الاحاد فلا مساواة بينهما قوله واما مع امكان تحصيل العلم اه عطف على قوله والاكتفاء بالظن
يعني الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه واما مع امكان تحصيل العلم كما في عصر السيد ومن قبله
فيتوقف العمل بما لا يفيد العلم على قيام الدليل القطعي على العمل به فيحصل في تلك القطع ويحصل العلم حقيقة
ولما قدرنا في هذا الزمان الذي لا يمكن تحصيل الى البحث عن قيام الدليل القطعي حين امكان تحصيل
العلم على العمل بخبر الواحد وانما يحتاج اليه من يمكن من تحصيل القطع على الاحكام قوله فانه يجب لان
كل واحد من هذين الفاضلين يعني المرتضى والعلامة يدعي الاجماع على نقيض صاحبه قوله ولم نطلع منهم
ما يدل على موافقة المرتضى في عدم عمل الامامية باخبار الاحاد اذا كانت مجردة عن القرائن المفيدة للعلم
وحصر العمل بالمتواترات وبالاحاد المحفوفة بالقرائن هذا الذي ذكره المصنف في هذا المقام كان قبل وقوفه
على كلام الشيخ في العدة لانه قدس سره ذكر في الحاشية ان الشيخ صرح بموافقته للمرتضى وبان الامامية قاطبة
يعملون بخبر الواحد وان كان مجردا عن القرائن وان مرادهم بخبر الواحد حيث نفوا العمل به هو خبر المخالفين
حيث قال اعلم ان الذي اتضح من حال الشيخ في هذا المقام بعد ان تيسر لي الوقوف على كتابه المسمى بالعدة
ان اخبار الاحاد التي نقلها الاصحاب في كتبهم وتناقلوا بينهم يعملون بها وغيرها من الاخبار التي رواها
المخالفون في كتبهم ليس بحجة ولا يعول عليه وقد صرح فيها بالموافقة على ما سبقت حكايته عن المرتضى وغيره
من الانكار بعمل الامامية بخبر الواحد وان ذلك شعارهم وطريقتهم التي لا سبيل الى ادعاء خلافها
عليهم ثم خص ذلك بما ذكرناه من روايات مخالفيهم دون رواياتهم واحتج لما صار اليه باجماع الطائفة
على العمل بالاخبار التي رووها وتقادم وقتها وبالغ في نفي احتمال كون عملهم بها انما حصل بسبب انضمام القرائن
اليها وانت اذا تاملت اعتبار هذا وجدته على غاية من البعد عن الصواب فان الاعتراف بانكار عمل
الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم اذ العدالة معتبرة في قبول الخبر عندهم وهي منتفية

مشتبهة في روايات اهل الخلاف وذلك كاف في عدم العمل بها والاعراض عنها فاي منع للمبالغة في نفي
خبر الواحد قوله ولا انصافا انه لم يتضح ان غاية ان السيد لم يجوز العمل بخبر الواحد المجرد عن القراين والشيخ
وامثاله كما لم يظهر من حالهم الموافقة للسيد في ذلك كذلك لم يتضح من حالهم المخالفة ايضا اذ اخبار الاحاد
يومئذ كانت قريبة العهد بزمان بقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القراين العاضدة
لها متيسرة فلعلهم اعتمدوا في العمل على الخبر المحفوف بالقراين دون المجرد فلم يظهر مخالفتهم لرايه وفيه
تعريض على العلامة حيث نسب المخالفة للسيد اليهم حتى ادعى اجماعهم على ذلك لما قلناه من انه عمل بالخبر العاضد
بالقراين مطلقا قوله حتى لو رواها غير الامامي انما عمل بخبر غير الامامي لان الخبر العاضد بالقراين يجب العمل
سواء كان الناقل اماميا او غيره قوله لا ما نسب العلامة اليه من انه يعمل بخبر الواحد وان كان مجردا
عن القراين حيث قال اما الاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره فاتفقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى بدليل ان السيد انما ينكر العمل بالخبر المجرد عن القراين دون المعاضد بها قوله لا وجه
لدلالة وجه لطعن المرتضى على نقلها بعد ملاحظة ما ذكرناه من ان نقلها يحتمل ان يكون رجاء للتواتر
مع رجحانها عليه قوله وان اقتضى فاعله ضمير يعود الى ما ذكرنا قوله كلها يتعلق بالراوي كلها لا دخل
وهو حصول غلبة الظن بصدقه قوله ظاهر لعدم حصول الظن بخبرهما قوله قياسا على جواز الاقتداء
به لا يخفى لا حاجة لهم الى التمسك بالقياس لانه يمكن لهم التمسك بآية التثبت وذلك لان المميز ليس
بفاسق اتفاقا فيندرج في مفهومها كالعدل لانا نقول لا دلالة لعدم قبول رواية الفاسق يقتضي علة
قبول رواية المميز بطريق اولى كما ذكره المصنف فيستفاد حكمه من صريح هذه الاية الكريمة كالفاسق
وثانيا مفهومها وهو عدم التثبت في خبر الفاسق اعم من وجوب الرد ووجوب القبول ولا يحتمل الاول
في العدل والا لزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق فتعين الثاني وعلى هذا في المميز فانه يحتمل
ان يكون اسوء حالا من الفاسق والوجهان متقاربان قوله كما يعلم من قواعدهم في العقود
وهي ان الفاسق يجوز الاقتداء عند طهارته ولا يقبل روايته فلا يلزم من جواز الاقتداء قبول الرواية
عندهم لا يقال هذا الدليل بطريق الالزام لانا نقول ثبوت الحكم في الاصول على ان القياس ليس بحجة عندنا

ولا الزام الا بالمسلم قوله ويمنع اصل القياس اى الاصل الذى هو القياس فالاضافة بيانية وليس
المراد به المقيس عليه مثل ان يكون الاضافة لامية لان هذا يمنع الجامع الا ملاحظة مانع لان الرواية
عليه فلا يحصل الظن بصدقه فلا يجوز العمل بروايته قوله هذا اى عدم قبول رواية المميز اما رواية
غير المميز فلا تقبل لان ادا اما القبول قوله ولا ريب عندنا فى اشتراط اجماع اهل الاسلام على ان الاسلام
شرط فى قبول الرواية كما صرح به ابن الحاجب وغيره فان اراد بقوله عندنا الامامية فتخصيصهم منه سديد
وان اراد به اهل الاسلام فالاستفادة من اللفظ بعيد قوله وصح شاملا للكافر وغيره لان الفسق
فى العرف المتقدم هو الخروج عن طاعة الله فالكافر فاسق قوله ولئن قيل اى ولئن قيل
باختصاص الفاسق فى العرف المتاخر من عرف الشرع او عرف اللغة اى عرف المتشرعة بالمسلم حيث فرع
بانه مسلم ذو كبيرة او بغيرة اصر عليها فالاية تدل بمفهوم المخالفة على رواية ثقلنا الاية بمفهوم الموافقة
على عدم قبول روايته لانه اذا لم يكن خبر المسلم الفاسق مقبولا لزم ان لا يكون خبر الكافر مقبولا بطريق
اولى ومفهوم المخالفة لا يصلح ان يعارض مفهوم الموافقة وفيه نظر لان الاولوية ممنوعة اذ الكفر
فى زمن خبر الفاسق جرأته فى دينه وعدم احترازه عن الكذب والكافر ربما كان مستديما فى دينه مع
تحريم الكذب فيه فيحصل الظن بصدقه دون الفاسق والاولى ان يتمسك بالاجماع ودفع مفهوم المخالفة
على تقدير حجيته انما يكون حجة اذا لم يعارض بما هو اقوى منه وهيهنا قد عورض بالاجماع القاطع فلا يكون
حجة على ان كلام الشارع يحمل على عرفه او عرف اللغة لا على العرف المتاخر وقد عرفت ان الفاسق
يصدق على الكافر فى العرف المتقدم قوله الثالث الايمان الايمان فى اللغة التصديق وفى الشرع قيل
اعتقاد بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اى هو مجموع هذه الامور الثلثة ويدل عليه ما
نقل فى مجمع البيان حيث قال روى العياشى باسناده عن على بن موسى الرضا ع ان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان ومنه ايضا ان الايمان قول مقول وعمل معمول وعرفان
بالعقول واتباع الرسول وفى بعض الاخبار المنقولة فى الكافى وغيره من الكتب المعتبرة دلالة العقل
ايضا على ان الاعمال داخلة فى الايمان وان المؤمن يخرج عن الايمان حين الفسق ثم اذا تاب يصير مؤمنا

الشرع

مستديما

مؤمنا وقال الفاضل الاردبيلي اعتبار الاعمال انما هو في الايمان الكامل الذي يكون للمؤمنين
المتقين المخلصين واما الايمان المطلق عند الاصحاب فهو التصديق والاقرار بالله وبرسله وبجميع ما جاءت
به الرسل اجمالا وبخصوص كل شيء علم كونه مما جاءت به وبالخصوص والامامة والوصاية لاهل البيت
بخصوص كل واحد واحد مع عدم صدور ما يقتضي خروجه عنه والارتداد مثل سب النبي، والقاء المصحف
في القاذورات ومما يدل على ان الايمان المطلق هذا تقييد العمل بالايمان في قوله تعالى ومن يعمل من
الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما واقتران الايمان بالعمل في قوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا واسناد الايمان الى القلب في قوله وقلبه مطمئن بالايمان اولئك كتب في
قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم واصالة الاستصحاب وعدم النقل قوله ومنهم اذا
جاءكم فاسق لان غير المؤمن كالغلاة والمجسمة والفطحية واضرابهم فاسق لما عرفت ان الفسق هو
الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الاية وقد يعترض بان الفسق هو الخروج مع العلم به ولا ريب
في ان ما ذهب اليه هذا الفرق من اعظم القربات عندهم والجواب ان اعتبار العلم بالخروج في تفسير الفسق
لغة او شرعا مما لا دليل عليه والاصل عدمه ومجرد احتمال الدخل في المفهوم لا اعتبار به في العرف المتأخر
لو ثبت لا يقدح في اندراجه تحت الفاسق في العرف المتقدم اعني عرف الشرع واللغة الفطحية هم الذين يقولون
بامامة عبد الله بن جعفر ع وانما سموا بها لان عبد الله كان افطح الراس وقيل كان افطح الرجلين وقال
بعضهم نسبوا الى رئيس من اهل الكوفة يقال له عبد الله بن فطيح قوله ومن ضارعهم اي من شابههم من فرق
الشيعة المتمسكين بالملل الفاسدة كالزيدية والواقفية ونظائرهم قوله بجنة عبد الله بن بكير بن اعين
الشيباني من اصحاب الصادق ع وهو فطحي وقد حكي عن ابن مسعود انه قال عبد الله بن بكير ممن اجتمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه وقال العلامة في كتابه انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا قوله وسماعة وعلي
بن ابي حمزة وعثمن بن عيسى وهم من الفرق الواقفية والاولان من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلم
والاخير من اصحاب الكاظم والرضا ع قوله وبنو فضال وهم الحسن بن علي بن فضال من اصحاب الرضا والجواد عليهما السلم
قال الكشي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واحمد بن الحسن بن علي بن فضال وعلي بن الحسن بن علي بن فضال قال

انا اعتمد على روايته وان كان ذلك يعلمه فاسدا لا كلهم فطي المذهب الى انه حكي ان الحسن بعد عند حين موته رواق

بالامامة الى الحسن الوالي   والطاهر لعين   واجاب المحقق توضيح الجواب

عن احتجاج الشيخ انه ان اراد ان الطايفة اجمعوا على العمل باخبارهم كلا فهو كيف والشيخ هو من عدم العمل

بها وان اراد ان بعضهم بها فليس ذلك بحجة فلا تخصيص به ظاهر القران قوله والعلامة مع تفريعه بكونه ثقة

في التهذيب اكثر في الخلاصة الى الطعن فيما ذكره في الخلاصة خلاف لما قرره في الوصول الى ان يكون قد رجع

عنه ثم لو صح نقل الحكاية عنه كان ذلك للاضافيا لما في الخلاصة وبالجملة يلزم احد الامرين اما الرجوع

عن الوصول واما الرجوع عما في الخلاصة لو قلنا انه لم يثبت النقل فاللازم هو الاول وان ثبت فاللازم هو

الثاني قوله من النادرسة   والاعتماد عندي على المشهور لما مر من ان غير المؤمن

فاسق ورد دليل الشيخ مع قوله على اعتضاده بالشهرة قوله وهي ملكة الاعرف في العدالة امور الاول الملكة

وهي نوع من مقولة الكيف وعرف الكيف بعضهم بانه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة

والاقسمة في محله اقتضاء اوليا فخرج بقوله عرض الجوهر وبقوله لا يتوقف الاعراض النسبية كالوضع فانه

هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والقرب والبعد المحاذات وبقوله لا يقتضي القسمة

الكم وبقوله والاقسمة النقطة والوحدة وهذا القيد انما يحتاج اليه من يجعلهما وجوديين ويخرجهما

عن الكيف واما من لم يجعلهما وجوديين او جعلهما وجوديين وادخلهما في الكيف فلا حاجة له اليه بل ينبغي

ذكره اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلخروجهما بقيد العرض لان العرض موجود وهما ليسا بموجودين

ودخل بقوله اقتضاء اوليا ما بواسطة المتعلق ثم الكيفية ان اختصت بذوات الانفس سميت كيفية نفسانية



العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا

وهي ان كانت راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيه لا تزول عنه اصلا او بسهولة تسمى ملكة والا تسمى حالا

فالملكة كيفية راسخة في النفس فقوله ملكة اشارة الى ان العدالة من الكيفيات الراسخة فلو اجتنب احد

عن الكبائر كلها وعن الاصرار على الصغاير ومنافيات المروة من غير رسوخ ذلك فيه لم يسم عادلا

في الاصطلاح الثاني منع النفس عن الكباير والتطلع اليها فقيل تسمية الزهد بالبعد وقيل النفس تعرض

وتعف المحصنة بالزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين والربا في الحرم ومراد

الى ان الجهاد في بعض

وزاد بعضهم عليها اكل الربا و نهب الرفقة و شرب الخمر ايضا فصار المجموع اثني عشر وقيل هي كل ما توعّد الله
عليه بخصوصه وهذا اعم مما ذكر لدخول الكذب والنفاق كبيرة على هذا التفسير دون الاول ونقل عن
ابن عبد السلام انه قال في كتابه المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة الفرق بين الكبيرة والصغيرة فاعرض
مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الصغائر
والا فهي من الكبائر كما لو امسك المحصنة ليزنا بها فان مفسدته اكثر من مفسدة القذف مع انه صرّح
بانه من الكبائر وهكذا لو دل الكفار على عورات المسلمين و سرايهم ليستاصلوهم ويسبوا ذراريهم
ويغنموا اموالهم فان مفسدة هذه المفاسد اعظم من الزحف الثالث منع النفس عن الاصرار على الصغائر
قيل المراد به عرفا وبلوغه مبلغا ينفي الوثوق به عرفا وقيل ان يتكرر منه الصغيرة تكررا يشعر
بقلة مبالاته بدينه اشعار ارتكاب اصغر الكبائر وكذا لو اجتمعت صغائر مختلفة الانواع بحيث يشعر مجموعها
بما يشعر به اصغر الكبائر ثم انه قيل الاصرار على الصغيرة كبيرة فذكر العصمة اياه بعد ذكر الكبائر اما
لانه ليس بكبيرة عنده واما لدفع توهم تخصيصها بغيره الرابع منع النفس عن منافيات المروة اي ترك ما لا يليق
به مما يدل على خسة النفس و دناءة الهمة سواء كان كرهه حتى والتطفيف لها او مباحا كمصاحبة الاراذل
والحرف الدنية مثل الحجامة والدباغة ونحو ذلك لان فاعل هذه الامور لا يجتنب الكذب غالبا فلا يحصل
الظن بقوله وهو مراد من لم يشترط ترك المباحات المفيدة لدناءة النفس فهو لا يخرج من قوله **قوله** كما ذهب اليه
بعض العامة وهو ابو حنيفة فانه اكتفى في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا
وقال قطب المحققين منشا الخلاف هو الاختلاف في معنى العدالة لانها على الاكثر ما ذكرناه يعني الملكة
المذكورة وعند الحنفية ظهور الاسلام مع السلامة عن الفسق ظاهرا وقال قطب المحققين منشا الخلاف هو الاختلاف
في معنى العدالة المراد لانها عند الاكثر ما ذكرناه يعني الملكة المذكورة وعند الحنفية ظهور السلامة عن الفسق وعلى
هذا يكون كل مسلم مجهول الحال عندهم عادلا **قوله** ونقل المحقق عن الشيخ انه استفاد من كلام الشيخ
في العدة ان العدالة المعتبرة في الرواية غير العدالة المعتبرة في الشهادة فانه قال الراوي اذا كان مخطئا
في بعض الاقوال وفاسقا في افعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره

صغيرة ٣

ويجوز العمل بدون العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول
شهادته وليس بمانع من قبول خبره انتهى ولا يخفى ان الجرأة اي جميع الفسوق حتى الزنا وفعل الربا لا يكون
ذلك الا لعدم مبالاته بالدين وبصاحبه فلا يحصل الامن من اقدامه على الكذب فلا يحصل الظن بخبره
قوله متحرزا عن الكذب على بل انما يشترط التحرز منه في الرواية ولا قائل بالفاسق المتحرز بقبول الرواية
قوله هذه الدعوى اي عمل الطائفة باخبار المجاهيل قوله ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها اي غير اخبار جماعة
عملوا بها الطائفة لعدم قيام الدليل عليه قوله مستبعد لما ذكرنا بعد نقل كلام الشيخ قوله وهذا الكلام
جيد اي كلام المحقق في ضعف لما ادعاه الشيخ جيد قوله لنا انه لو واسطة الدليل على مدعاه قوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن الاستدلال بها لما توقف على مقدمتين احديهما عدم الواسطة بين
وصفي العدالة والفسق بحسب الواقع واخريهما تعلق وجوب التثبت بنفس الفسق مطلقا سواء تقدم العلم
به او لا بنوع منه وهو الفسق الذي تقدم العلم به تصدى اولا لاثباتهما وثانيا لبيان كيفية دلالته
على مدعاه قوله في موضع الحاجة ظرف لعدم الواسطة والمراد بموضع الحاجة الى اعتبار شرط العدالة في
قبول الرواية وهذا الوقت انما يكون بعد انقضاء زمان كثير من اول زمن تكليف الرواة غالبا لانه يتحدد
تتبع الاثار وتفحص احوال الرجال وفي ذلك الوقت اما ان يكون لهم الملكة المذكورة اولا فان كان فهم
عدول والا فساق فلا واسطة واما في مبدء التكليف فيمكن ان لا يكون لهم الفسق لاجتنابهم عنه ولا
يكون لهم الملكة ايضا لعدم حصولها بعد لاقتضاء حصولها زمانا ما قوله ويتوسط مجهول الحال انما هو
محصله ان ثبوت الواسطة بين العدل والفاسق انما هو في الذهن لا في نفس الامر كما ان بين التصديق بقيام
زيد والتصديق بعدم قيامه واسطة في الذهن وهي الشك وليس بين قيامه وعدم قيامه واسطة في الخارج
قوله ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف الخ شروع في اثبات المقدمة الثانية توضيحه ان تقدم العلم بوصف
الفسق شرطا او جزءا داخل في حقيقة هذا الوصف بالضرورة ولا ريب ان وجوب التثبت في قوله تعالى ان جاءكم فاسق
معلق بنفس وصف الفسق لا بما تقدم العلم به من هذا الوصف لان تعلقه بما تقدم العلم به انما يكون اذا
كان تقدم العلم بالوصف داخلا في حقيقته وقد عرفت انه ليس كذلك فاذن فهم من الاية ان وجوب التثبت

التبين باعتبار نفس الفسق وهي علة له في نفس الامر وان لم يكن معلومة عند تعلق الوجوب بها ومقتضى
ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصول ذلك الوصف وعدمه الى ان يحصل العلم او الظن باحدهما
قوله الا ترى الخ استشهاد لقوله وجوب التبين في الاية مراد محصله ان تعليق وجوب التبين بنفس الفسق لا بالفسق
حال كونه معلوما عند التعليق كما ان تعليق وجوب الاعطاء بنفس البلوغ والرشد لا بهما حال كونهما معلومين
عند التعليق يقتضي ارادة السؤال والفحص حمل السؤال على السؤال عن العدول والفحص على اختبار
المامور بنفسه علامات البلوغ والرشد اولى من حمل العطف للتفسير لان الافادة خير من الاعادة
قوله لا الاقتصار الخ بدليل انه لو اقتصر على المعلومين عند الامر بذمة العقلاء قوله هذا المعنى اي تعلق
التبين بنفس وصف الفسق لا بما سبق به من هذا الوصف قوله ان تصيبوا الخ في مجمع البيان معناه حذرا
من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والاسلام فتصبحوا على
ما فعلتم من اصابتهم بالخطأ نادمين لا يمكنكم تداركه ثم قال وفي هذا دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب
العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تؤمنون ان يكون خبره كذبا فتوقفوا فيه وهذا التعليل موجود
في خبر من يجوز كونه كاذبا اقول وفي كلامه رده لدلالة واضحة على ان هذه العلة موجودة في خبر العادل ايضا
قوله حيث لا يجري اما بالراء المهملة او بالزاي المعجمة وكلاهما بمعنى المنع وضميرهما يعود الى صفة الفسق وحيث
تقييد للوقوع في الندم وظرف له لا تعليل والغرض منه اخراج العادل عن الحكم المذكور لان العمل
بخبره لما كان مستندا الى الملكة المانعة له عن الكذب لا يقع العامل في الندامة بسبب الاقدام على العمل بخبر
من جوزت له صفة الفسق في الواقع عند الجمهور بها علة لوجوب التبين وهذه العلة موجودة في العادل
ايضا ضرورة ان الملكة لا يقتضي عدم جواز فسقه في نفس الامر فلا بد من اخراجه عن الحكم المذكور قوله
ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اي لا مدخل لسبق العلم بحصول صفة الفسق في الوقوع في الندم بل الوقوع
فيه حاصل في صورتي سبق العلم بها وعدمها قوله اما عرفت هذا شروع في بيان كيفية دلالة الاية على
اشتراط العدالة اي اذا عرفت ما ذكرنا من انه لا واسطة بين وصفي الفسق والعدالة بحسب الواقع ومن ان
وجوب التبين متعلق بنفس الوصف لا بالوصف المعلوم فمنه ظهر لك انه يصير مقتضى الاية ح وجوب التبين

عند من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر كما تقتضيه المقدمة الثانية فيتوقف القبول على العلم
بانتفاء تلك الصفة كما يقتضيه وجوب التثبت وهو اي وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع
يقتضي بلا ملاحظة نفي الواسطة كما تقتضيه المقدمة الاولى **قوله** اشتراط العدالة وفيه نظر لان وجوب التثبت
انما يقتضي ذلك اذا كان مفهوم الشرط حجة والخصم منهم المرتضى لا يسلمه ولو سلم فالتعليل في الاية وهو
قوله تعالى ان تصيبوا اولى ان يعول عليه من مفهوم الشرط وقد عرفت ان هذا التعليل قائم في خبر العدل
ايضا فليتامل **قوله** وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول استدل هذا القائل بالاية
ايضا بان وجوب التثبت مشروط بالفسق واذا انتفى الشرط انتفى المشروط والفسق منتف في مجهول الحال فلا يجب
التثبت فيه والجواب ان هذا مبني على ثبوت الواسطة بين العادل والفاسق وقد عرفت بطلانه وقوله
والفسق منتف في مجهول الحال ممنوع بل المنتفي العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدمه بحسب الاعتبار
والتمسك بان الاصل عدم الفسق فيه لان ظهوره باسلامه يقتضي ذلك لافادة تحصيل الظن بعدمه لانا نعارض بمثله
ونقول الاصل ثبوت الفسق فيه لان الفسق اغلب واكثر تحصيل الظن برجحانه ولانه مقتضى القوة الشهوية
والغضبية وهما غريزيتان في الانسان والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يظهر خلافه واعلم
ان قطب المحققين لما راى ثبوت الواسطة قال دليل اشتراط العدالة هو الاجماع لا التثبت على ما قيل
لان انتفاء الفسق لا يستلزم العدالة لثبوت الواسطة ويرد عليه بعد ثبوت عدم الواسطة ان الاجماع
غير متحقق اما عندنا فلما مر من ان اشتراط العدالة مشهور بين اصحابنا واما عند المخالفين فلما نقله بعضهم
كما عرفت في اول البحث **قوله** ولو لم يقم دليل لخصصنا بعموم ظاهر الاية لان ظاهر الاية دل على وجوب التثبت في
اي لو لم يقم العمل الذي ادعاه الشيخ دليل على مذهبه وهو رواية المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه
لخصصنا بعموم ظاهر الاية لان ظاهر الاية دل على وجوب التثبت في خبر الفاسق مطلقا سواء كان فسقه بلسانه او بغيره
من الجوارح والعمل المذكور على تقدير تحققه ودلالته دل على قبول خبر الفاسق بالجوارح اذا كان متحرزا
عن الكذب فتعارض العام والخاص فوجب حمل العام على غير محل الخاص جمعا بين الدليلين **قوله** وبقي
في المقام اي مقام اشتراط العدالة بالمعنى المذكور **قوله** من هو كذلك اي بعيد عن اول زمان التكليف **قوله** ولكن

ولا يكون له ملكة لان الرسوخ معتبر فيها كما مر وهو انما يحصل بكثرة ملابسة ترك المحرمات وهذا يستدعي
زمانا معتدا به لا يحصل بدونه فان قلت هل يمكن تحقق الملكة في اول التكليف كما يشعر به قوله فيمكن في حقه
تحقق الواسطة قلت نعم لجواز ان يحصل للصبي من باب التمرين ملكة ترك المحرمات فيكون هو عند البلوغ
عادلا قوله فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا اي في جميع افراد الرواة او في جميع ازمان التكليف قوله
وعلى اي حال الاشكال محله وجه يظهر اشتراط العدالة لزم ان الواسطة المذكورة يعني من لم يقع منه معصية توجب
الفسق ولم يوجد له ملكة العدالة وان كانت ممكنة يجب التثبت لعدم انتفائها عقلا لكن وجودها في الخارج
غير معلوم لما ذكره المص فلم يثبت الواسطة فتم اشتراط العدالة بمقتضى الاية الكريمة سلمنا وجودها في الخارج
لكن علة وجوب التثبت في الفاسق وهي عدم الحجر من الكذب المستلزم للذم عند ظهور عدم صدقه موجودة فيها
ايضا فوجب التثبت فيها لما سيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه تلك العلة
وفيه نظر لانا لا نم ان العلة هي ما ذكره بل هي اما الفسق وحده والوقوع في الندم علة لعليته كما هو ظ
الاية او الفسق مع الوقوع وهذه العلة غير موجودة في الواسطة سلمنا لكن لا نم ان العلة عدم الحجر
من الكذب المستلزم للوقوع في الندم مطلقا بل هي عدم الحجر الناشئ من الفسق وهي غير موجودة فيها
قوله الشرط الخامس الضبط المراد به غلبة الذكر على السهو وانما اشترط ذلك ليتمكن له الاخبار عن الامور
المذكورة فيحصل رجحان طرف الاصابة فيجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق فانه اما ان يكون السهو
اكثر من الذكر او هما متساويان وعلى التقديرين لا ترجيح لطرف الاصابة ثم ان الضبط كما صرح به بعضهم
يعرف بكثرة استعلام الاشياء منه مرة بعد اخرى وباعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط
قصار الاحاديث دون مطولاتها قبل منه الاول دون الثاني واعترض بعض الشارحين بانه كيف
يمكن الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال السند من غير نص على ضبطهم واجاب بانهم يريدون
بالتوثيق انه عدل ضابط لان لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره وهذا
هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة واشتهر ان هذا الكلام يدفع الاشكال في الحكم بكون
الحديث صحيحا او موثقا لا في الحكم بكونه حسنا لعدم تنصيص علماء الرجال على الضبط في الممدوحين قوله ولا خلاف في

في اشتراطه قد يظن ان اشتراط العدالة يغني عن اشتراطه لان العدل اذا علم من نفسه عدم الضبط التقدم
على النقل تحرزا عن ادخال ما ليس من الدين فيه وهذا ليس بشيء لان العدل اذا كان كثير السهو ربما
يسهو انه ضابط او كثير السهو وان الحديث مضبوط فينقله وهذا لا ينافي العدالة اذ المنافي لها انما هو
النقل مع العلم بالسهو وعدم الضبط المفضي الى الكذب غالبا او يبدل لفظا بآخر مع انه لم يكن له تعقل
في البدلية والاولى النقل بالمعنى جائز قوله قال المحقق تاكيد وتقوية لقوله لم يقع قوله تعرف عدالة الراوي
لما كانت العدالة ملكة وهي كيفية نفسانية غير ظاهرة وتعلقت مناط الاحكام كثيرة كقبول الرواية والشهادة
وصحة الامامة ونحوها ومناط الاحكام يجب ان يكون معلوما منضبطا اعتبروا للعلم بها امورا منها
الامتحان والاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة المتكررة في ازمنة متكثرة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع
على سريرته وصدق اقواله ويحصل العلم باجتنابه عما يخلها مما ذكرناه آنفا ومنها اشتهارها بين العلماء
واهل الحديث العارفين بحقيقتها سواء بلغوا حد الشياع ام لا ومنها شهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة
المفيدة لها ومنها تزكية العادل العالم بها ومنهم من اعتبر كون المزكي اماميا دينا هذا على اشتراط
الايمان في العمل بخبر الواحد والمهم لما اشترطوه لابد من ان يشترط ايضا وكانه لم يصرح به اكتفاء بما سبق
ثم ما يظهر من كلامهم في بعض الاوقات من الاكتفاء في الجرح بقول غير الامامي محمول اما على الغفلة عن هذا
الاصل او على كون الجارح مجروحا كما وقع في الخلاصة من جرح ابان بن عثمان بكونه فاسد المذهب معولا على
ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية مع ان ابن فضال فطحي لا يقبل خبره
لمثل ابان بن عثمان ولعل العلامة قد استفاد فساد مذهبه من غير هذه الرواية وان كان كلامه ظاهرا فيما
ذكرناه واعلم ان التزكية لها خمس مراتب الاولى ان يحكم العدل الامامي بشهادة الراوي ان كان ممن يرى
العدالة شرطا لقبولها الثانية ان يقول هو عدل ويذكر السبب الثالثة ان يقول هو عدل ولم يذكره لكنه
عارف باسباب العدالة الرابعة ان يروي عنه وهو لا يروي الا عن عدل الخامسة ان يعمل بخبره وهو
تعديل اذ اعلم انه عمل بخبره جزما لا بدليل آخر وافق خبره والاولان لا خلاف فيهما بخلاف البواقي قوله لانها
شهادة اي لما ان التزكية شهادة وكل شهادة يعتبر فيها التعدد فالتزكية يعتبر فيها التعدد والجواب بمنع او لا

اولا بالمعارضة وهي الخاص والمجزا لا يعتبر فيه التعدد فالتزكية لا يعتبر فيها التعدد ثم الظاهر ان
الشهادة لابد ان يكون مستندا الى العلم القطعي والعلم بالعدالة ممتنع لغاية ما يتصور هو الظن
ومنه يظهر منع الصغرى وثانيا بمنع كلية الكبرى بقبول شهادة الواحدة في بعض الموارد عند بعض علمائنا
بل بقبول شهادة المراة الواحدة في بعض الاحيان عند اكثرهم ولا كانت التزكية من هذا القبيل
قوله وان مقتضى اشتراط العدالة الخ هذا دليل اخر اي لنا ان مقتضى اشتراط العدالة لقبول
الرواية اعتبار حصول العلم بالعدالة لتعلم صدقه في الرواية والبينة اعني شهادة الشاهدين
بالعدالة يقوم مقام علمنا لما ثبت جاء فقيض تلك البينة عن ذلك العلم وسوى في ذلك اي سوى ما يقوم
مقام العلم شهادة الغير تزكية الواحد وحده بيتوقف الاكتفاء به على الدليل والاصل عدمه وفيه
نظر لانه ان اراد اعتبار حصول العلم اعتبار لحصول العلم القطعي فممنوع كيف وكل ما جعل طريقا
لمعرفة العدالة فهو مفيد للظن لها وان اراد به حصول الظن فمسلم والظن يحصل بتزكية العدل الواحد
ايضا فعدم الاكتفاء به ودعوى الزيادة له لا بد له من دليل والاصل عدمه وقد اورد بعض المتاخرين
على مدعي الزيادة بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل
اكثر الرواة عن غيرهم ومتوافق الاثنين منهم على التعديل لا يفيد الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت
ان مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد ودون ثبوته
خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه فان العلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد والذي
يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاوس اعتمادهم في الجرح والتعديل على النقل عن
الواحد كما يظهر لمن تتبع كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه
على تعديل اثنين من هؤلاء في كتبهم وما هو الا مرتع ان شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد مكتوبا
نعم لو كان هؤلاء الذين كتبهم في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن شهد عند كل واحد منهم
عدلان بحال الراوي او كانوا من الذين خالطوا رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا
عليها الخ قوله واحتجوا بان التعديل شرط الخ قد عرفنا الاحتجاج بوجه اخر وهو ان العدالة شرط لقبول

الرواية فلا يزيد في اثباتها على شرطها والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل قوله فلا نزاع الا
مجرد دعوى يمكن ان يجاب بان الظن المتبادر من الشرع ان لا يكون وجوبه واعتباره زايدا
على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة قوله سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العلم بالعدالة
لا التعديل هذا الايراد على التقرير الذي ذكرناه ويمكن ان يجاب عنه بان ثبوت العدالة مشروط
بالتعديل عند فرض عدم امكان ثبوتها بغيره فالتعديل شرط في قبول الرواية بالواسطة وهذا القدر
كاف في الشرطية على ان امكان غيره لا ينافي شرطيته ايضا لجواز ان يكون لشيء واحد شروط متعددة
قوله سلمنا ولكن زيادة الشرط اي سلمنا ان الشرط في قبول الرواية هو التعديل ولكن زيادة الشرط
بمعنى كونه مقدمة للثبوت على مشروطه لهذه الزيادة المخصوصة يعني افتقار ثبوته الى الشاهدين في الكل
الشهادة عند من يعمل بخبر الواحد اكثر من ان يحصى الا يرى ان وجوب الحد بثبوته لا بمثل القذف يثبت
بخبر الواحد فهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل واحد منهما يفتقر الى الشاهدين وفيه
نظر من وجهين الاول ان هذا من باب الشهادة والتزكية من باب الاخبار فقياس احدهما على الاخر
قياس مع الفارق ولا نسلم التزكية ايضا انشاء فلا فارق لانا نقول لو ثبت ذلك لكان كافيا في
نقض الدليل فلا حاجة الى هذا التطويل الثاني ان مقصود المستدل هو ان الذي يقتضيه الاصل عدم
الاحتياج في التعديل الى عدلين لان المقصود منه حصول الظن بعدالة الراوي وهو يحصل بالواحد ولا ينافي
ذلك ثبوت الاحتياج اليهما في مواضع باعتبار وجود النص فيها قوله والذي يقتضيه الاعتبار اي يعني
يقتضيه الاعتبارات المسلمة الحكم بان الواحد يكفي في التعديل بنفي زيادة الشرط على المشروط يناسب طريقة
اهل القياس فسلوك هذه الطريقة مع الحكم ببطلانها داخل في الضلالة فلا توسله الى الظن ولا يوجب
الزام الخصم ايضا لان الخصم ايضا قايل ببطلانها واجاب بعض المتاخرين بان هذا قياس بطريق الاولوية
وهو معتبر عندنا اقول الا ان الاولوية ممنوعة فان العدالة لما كانت من الامور الباطنة الخفية كان
الوصول اليها بطريق الاختبار متعسرا جدا يحتمل فيه الخطا قطعا ومع ذلك كان الفسق راجحا عليها
لانه اكثر واغلب لانه مقتضى القوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان فالمظنون وقوع مقتضاهما الا ان

ما لم يدل عليه دليل على خلافه فاذا اخبر واحد بالعدالة لا يحصل الظن بحصولها مع وجود هذه الاحتمالات

فلا بد من ان ينضم معه عدل اخر يحصل منهما الظن بحصولها وهذا بخلاف الرواية فانها يتوقف على

السماع فقط فلا يتصور فيها الاحتمالات المانعة لحصول الظن فسماع خبر واحد حيث لا يكون

هناك مانع من حصول الظن لا يوجب سماعه مثل ما كان فيه مانع منه اصلا فضلا عن ان يوجبه

بطريق الاولوية قوله وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة معارضة يثبت بها نقيض مقصود المستدل

وهو انه لا يكفي الواحد في التعديل بل لا بد من الاثنين لقيامهما مقام العلم بالعدالة شهادة وهو

المطلوب خلاف الواحد قوله فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها ان اراد بالعلم القطع فهو ممنوع اذ

حصول العلم بانتفاء سبب الفسق ممتنع قطعا وان اراد به الظن فمسلم ولكن لا يتعين لان الظن

بانتفاء سبب الفسق موقوف على الظن بالعدالة لا على العلم بها والا لما حصل بالشاهدين ايضا

وح لا ريب ان الظن بها يحصل بالواحد ايضا فمن ادعى اعتبار الشاهدين وعدم جواز الواحد فعليه

اقامة البرهان قوله وفيه ان العموم في الاية الى الخ انه يقتضي لكونه نفيا العموم منه الاية بحيث يتناول

غير الواحد في التعديل واراد لزوم التناقض سند له قوله وحققنا ان مقتضاها توقف القبول

على العلم بالانتفاء فقد عرفت ان مقتضاها توقف القبول على الظن بالانتفاء وهو يحصل بالواحد

ايضا والحصر يحتاج الى الدليل ولا دليل فلا تناقض قوله لا يتم ما ذكرتموه اي لا يتم ما ذكرتموه

من ان مقتضى الاية توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء سبب الفسق واردا على قبول شهادة العدلين

ايضا لانها انما تفيد الظن بانتفاء سبب الفسق دون العلم فوجب ان يكون كالواحد غير مقبولة

قوله لانا نقول اه اي لانا نقول شهادة العدلين مقبولة شرعا قائمة مقام العلم بدليل خارجي وهو

الاجماع واعتبار الشارع وظاهر الاية دل على اعتبار العلم بالانتفاء فتعارضا فوجب تخصيص الظاهر بغير

محل الشهادة جمعا بين الدليلين قوله كيف يخصصها الاخ يعني ان تخصيص الاية بغير محل الشهادة ليس بانسب

من اعتبار شهادة الشاهدين بل هو جار على مذهب من اعتبر شهادة الواحد واعتبرها مثل الاية

لها ايضا لان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد اتفاقا فهو خارج عن ظاهر الاية والاية مخصصة بما سواها

وفي صور الثلث الباقية وجب تقديم الجرح على التعديل قوله اذ غايته قول العدل انه لم يعلم فسقا والجارح
يقول انا علمت هذا الوجه لا يتم فيما اذا قال الجارح انا علمت انه ترك صلوة الصبح في يوم كذا وكنت
ملازما له وقال المعدل انا شاهدت فعلهما وفيما اذا عين الجارح سببه ونفاه المعدل بطريق
كما في المثال المذكور فلا بد من المصير فيهما الى الترجيح قوله كان الجارح كاذبا اي في حكمنا لا في نفس
الامر ولو قال بدل قوله كان الجارح كاذبا الجارح وبدل قوله كانا صادقين صدقناهما
لكان اظهر قوله والجمع اولى اي الجمع بين تصديق العدلين اولى من تصديق احدهما وتكذيب الاخر وانما
قال ما امكن لان الجمع بين ما يقتضي الجرح والتعديل في الحكم بفسق الراوي وعدالته غير ممكن قوله
وهذا الجمع معقول اذا لم يتنافيا لا يجري فيما ذكرناه من الوجهين واما لان المعدل يقول انا علمت عدالته
بغير الملكة المذكورة والجارح يقول انا علمت فسقه يعني انتفاءها صدقته وكذبت الاخر واما لانه لا دليل
على اعتبار مثل هذا الرجحان كما دل عليه قول ابن طاوس رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتبار قوله
وما قاله هو الوجه لان المعتبر هو الظن وانما يحصل من قول من له الرجحات المعتبرة في تقديم الرواية
وقد فصل العلامة في الخلاصة في مواضع كما في ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على
جرح ابن الغضايري وكذلك في ترجمة اسمعيل بن مهران وغيره لكن ما قرره في نهاية الوصول ينافي فعله
هذا حيث لم يعتبر الترجيح بالمرجحات في الصور الثلث التي ذكرناها انفا بل حكم بتقديم الجرح قوله لان الاصحاب
لا يتجوزون في العدد ولا حتى يكون اخبار بعض الاصحاب بتعديله لذلك البعض لا يخرج عن منزلة اخبار عدل لنا
ان كان المراد به تسليم ان الاصحاب يتجوزون في العدل ولم يكن لقوله لكن التعديل انما يقبل مع
انتفاء معارضة جرح معنى وان كان المراد به تسليم ان اخبار بعض الاصحاب بتعديل كذلك لان كون هذا
القول تعديلا انما هو بسبب انحصار الاصحاب في العدل وتسليم المعلول تسليم لعلته المنحصرة ان كانت واحدة
ويمكن ان يجاب بان تسليم المسبب من حيث هو لا يستلزم تسليم سببه المعين قوله انما يقبل مع انتفاء معارضة
الجرح له اشارة الى ان المراد بالاكتفاء في كلام المحقق ايضا اشارة اليه حيث قال اذا اخبر بعض الامامية
يقبل ومقصوده ان قبول التعديل ينبغي جعله سببا للعمل في وقت ما مشروطا بعدم معارضة الجرح له ولا يحقق

وتحقق هذا الشرط موقوف على تسمية المعدل ليتطرق اهل الرجال الجرح او لا وقع الجارح لا يعلم تحققه
لاحتمال وجود المعارض فلا يقبل اصلا وبالجملة مقصود المحقق ان التعديل في اخبر في بعض الاصحاب
مقبول والموضع ذلك يقول قبول التعديل مشروط بشرط يستحيل تحققه هنا وليس مراد المحقق
بالاكتفاء بالتعديل عدم احتياجه الى شئ اخر ومراد المعرضين احتياجه الى النظر في وجود الجارح وعلى
لزم عليه ان تعديل الراوي المعين ايضا غير كاف لانه لا بد فيه ايضا من النظر في وجود الجارح وعلى
فلا اختصاص لعدم الاكتفاء بصورة الابهام **قوله** من هذا القبيل اي وصف الرواية بالصحة من قبيل
التصريح بعدالة الراوي فيجري فيه ما ذكرناه في التعديل من ان قبوله مشروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق
هذا الشرط موقوف على تعيين الرواة فان عين قبل بعد النظر مع عدم وجدان المعارض والا فلا يقبل
اصلا لاحتمال وجود المعارض **قوله** ظاهر معروف قال المحقق الالفاظ التي يعلم نسبة الخبر بها الى رسول الله
واحد الائمة عليهم الصلوة والسلام اربع مراتب الاولى ان يقول اسمعني رسول الله او شافهني او حدثني
ويلي ذلك في القوة ان يقول قال رسول الله او سمعته امر او نهى ويلي ذلك في القوة ان يقول امر
رسول الله ويليه ان يقول روينا عن رسول الله وههنا الفاظ اخر ليست صريحة في الرواية منها
ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن هذا او يقول من السنة كذا او يقول الصحابي كنا نفعل كذا فهذه
الفاظ لا يعلم من نفسها الدلالة على الرواية ما لم ينضم اليها ما يدل على القصد لها **قوله** السماع من
لفظه سواء قصد الراوي اسماعه وحده او اسماع جماعة هو واحد منهم او اسماع غيره بحضوره والفاظه
عند الاداء على الاول ليس حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث وعلى الاخير سمعته يحدث او قال
او حدث او اخبر فلانا لا اخبرني ولا حدثني اذ لم يخبره ولم يحدثه فيكون كاذبا **قوله** ودونه القراءة
عليه هذا هو الاصح لتطرق في القراءة عليه من السهو والنسيان وغفلة الراوي ما لا يتطرق في الاول
والحنفية قالوا بالاولوية هذا على الاول والمالكية قالوا بالمساواة بينهما **قوله** مع اقراره به وذلك
بان يقول نعم اذا قال له القاري هل سمعت هذا الحديث او يقول الامر كما قرئ علي بعد فراغه من القراءة
فاما غير هذا لان القراءة بدونه صريحا او ضمنا لا اعتبار لها لاحتمال الغفلة عن السماع او عن النكير او

ولو لم ينكر ولم يوجد ما يوجب السكوت عن الانكار من اكراه او غفلة او غيرهما من موانع الانكار
فقيل لا يعمل به وقيل يعمل به لان سكوته كتقرير وتصديق له بما هو قراءة وهو موهم للصحة وانه [illegible]
العدل مع عدم الصحة قوله ويحكى عن بعض الناس اه نقل عن الحنفية انهم ينكرون جواز الرواية بالاجازة ثم
علم محتجين بانه لو جازت لجاز ان يقول حدثني واخبرني اجازة والثاني باطل لانه كاذب اذ الراوي
لم يحدثه اذ لم يوجد منه نقل الحديث ولا ما يجري مجرى نقله والجواب اولا نمنع الملازمة لجواز ان يقول
انباني وان لم يجز اخبرني وحدثني وثانيا نمنع بطلان التالي وما ذكر في اثباته من انه لم يحدثه
ان اراد انه لم يحدثه اصلا لا صريحا ولا ضمنا فمم وان اراد انه لم يحدثه صريحا فمسلم لكن لا يلزم منه الكذب
كما لو قرئ على الراوي فانه يجوز بالاتفاق حدثني قراءة مع انه لم يوجد منه نقله ولا ما يجري مجراه قوله
احدهما قبول الحديث اه اي احدهما انه يجب على المجاز له وغيره قبول الحديث والعمل به ويجوز للمجاز له ان يسند
نقله الى غيره ان يقول اخبرني اجازة ونحوه من الالفاظ التي تفيد عدم نطق الشيخ به وتخصيص القرينة
ومعنى الاجازة بما هو الواقع في نفس الامر من الاذن والاعتراف والدليل على جواز هذا القول ما
اشار اليه المص بقوله لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي اه ومنهم من انكر جوازه لاشعاره بنطق
الشيخ وهو كذب فلا يجوز ارتكابه بل يقول انباني فان الانباء وان كان اخبارا في اللغة لكنه [illegible]
ما علم في العرف في الغالب معنى الانباء ولا في مجال الاخبار وهذا الفعل ينبئ عن [illegible]
ولا يجز والجواب انه يجوز اخبرني اجازة كما يجوز انباني والكذب انما يلزم لو لم يكن هناك قرينة صارفة
للاخبار عن ظاهره وهي موجودة لان اجازة دليل على ان المراد بالاخبار هو الانباء والاذن
فلا فرق بين العبارتين قوله يجوز مع القرينة لان اخبرني حقيقة في نطق الراوي به واستعماله في الاذن
من غير نطق والقرينة هي قوله اجازة قوله فلا مانع منه لان المانع المتوهم هنا اما لزوم الكذب كما مر
واما المناقضة بين مفهومي اخبرني واجازة لافادة الاول النطق به والثاني عدمه كما يشير اليه [illegible]
شيء منهما بالمانعية قوله ثم ان جمعا من الناس منهم الحاكم ابو عبد الله النيسابوري صاحب المستدرك على
الصحيحين حيث قال القراءة على الشيخ اخبار منه عرفا وعهدنا شيوخنا على ذلك ونقل الاطلاق عنهم مفيد

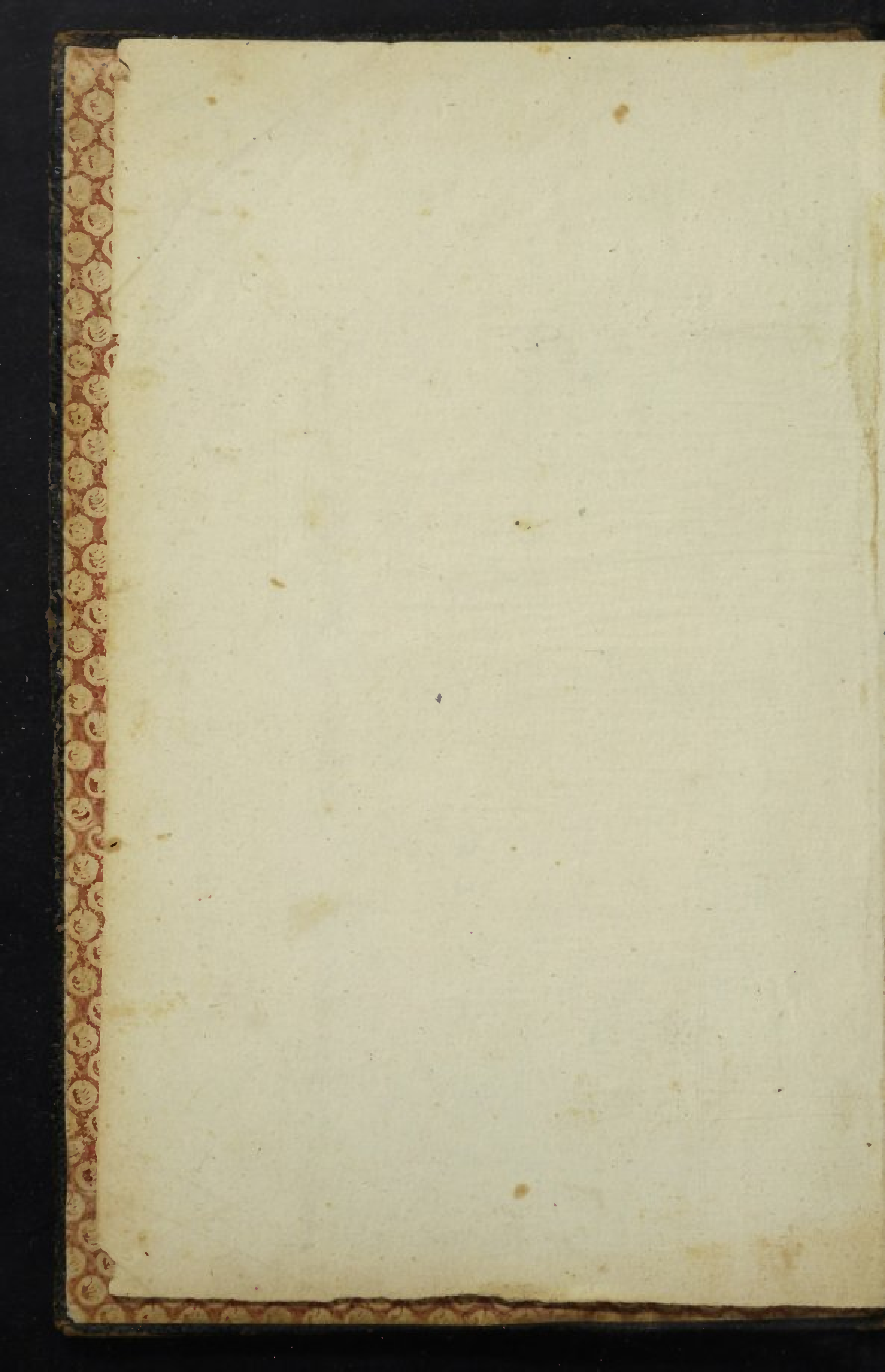
قوله مفيدا بما ذكرنا لا مطلقاً لان الاطلاق يشعر بنطق الراوي وليس له نطق فهو تدليس وكذب
وهذا من السيد في غاية الغرابة لظن ان السيد اعتبر الكلام لزعمه بحقيقة الرواية في المقيس اعني
هو الاخبار بالنطق وقراءة عليه بنا فيضمه فان صح ما اعتبره لم يرد عليه ما اورده المص والا فالبحث
هذا دون ما اورده قوله المعنى الثاني من المعنيين لجواز الرواية بالاجازة حدثني واخبرني من غير
تقييد بقيد الاجازة وقد نسب هذا الى بعض العامة قايلا باجازة الشيخ اخبار منه والحق ان هذا ليس
بشيء لان الاجازة ليست باخبار لغة وعرفا واخبرني يدل على الاخبار فهو كاذب فلا ينبغي للعدل
ارتكابه ولذا قال المص وهو بالاعراض عنه حقيق حيث قال قوله واما الاجازة الى حاصله ان
الاجازة لا حكم لها في قبول الحديث وجواز العمل به ونقله الى الغير لان من تحمل حديثا فله نقله وروايته
سواء قال له الشيخ اجزت لك نقله او لم يقل ومن لم يتحمله فليس له نقله مطلقا ولا مقيدا وفيه لانه هذا
ظاهر على ان الاجازة لا يحصل بها التحمل وعلى ان المجاز له لا يجوز له نقله وانما قلنا ظاهر لاحتمال
ان يكون المقصود ان الاجازة لا حكم لها في جواز اخبرني وحدثني لان من تحمل فله نقله على وجه يقتضيه
تحمله سواء حصل التحمل بالاجازة او بغيرها من الوجوه المذكورة وليس له نقله على غير ذلك الوجه فمن
تحمل بالاجازة فله ان يقول عند نقله انبأني وليس له ان يقول اخبرني او حدثني لا مطلقا ولا مقيدا
قوله يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني اي مطلقا ومقيدا واورد عليه ان
هذا الغرض لا يستفاد من العبارة المذكورة والتعليل المذكور فيها لا يتم لذلك على نفي جواز الرواية
بالاجازة مطلقا وانت تعلم ان العبارة المذكورة يحتمل حملها على هذا الغرض وان كان بعيدا كما ذكرنا
ثم قوله لا يتم اشارة الى ان قول السيد ما ليس فيها ليس له ان يرويه بمجرد علمه مع الاجازة وهكذا
ثم لان ما لا يجوز له ان يرويه بدون الاجازة ربما يجوز له ذلك مع الاجازة قوله من قرء عليه
فاقره اما حال عن الموصول او بيان له ومعناه ان يقول القاري للشيخ بل سمعت هذا الحديث فيقول
نعم قوله حدثني واخبرني من غير تقييده بقراءة عليه كما هو مذهب قليل من الاصوليين او مقيدا بها
كما هو مذهب اكثرهم فلا يرد ان كل المصنفين في الاصول لم يقولوا بجواز هذه الالفاظ مطلقا فلا يصح قوله

كل من سمع لعبارة هذه الالفاظ مطلقا ثم انه لم يقيد بخلاف بعضهم كما مر قوله ولا يجوز ان يقول حدثني
واخبرني اي مطلقا ولا مقيدا بالقراءة عليه لان مذهبه نفي جواز الرواية بهذه الالفاظ على الاطلاق
كما مر قوله وهذا كذب لم يجز انما يبلغ قول من جوز الاقتصار باخبرني وحدثني لا قول من اوجب انضمام
مع قراءة عليه الا ان يقال ان منع حدثني واخبرني انما يقال حديثا وخبرا مطلقا وان كان مع التقييد والله
ادعى المناقضة فيهما كما مر انفا وهذا مدفوع لما مر به سابقا فتذكر قوله يجري مجرى من يقرأ
عليه جزاء وقوله ويعرف بدله اشارة الى ان القراءة عليه من غير اقراره لا ينفع لاحتمال الغفلة قوله
في علمه بانه حديث اشارة الى ان القراءة عليه من غير اقراره لا ينفع لاحتمال الغفلة ولاح وجه الشبه
بين المناولة والقراءة قوله ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة اي بالعبارة المذكورة وهي قوله
واما الاجازة فلا حكم لها الا قوله وسوق هذا الكلام كما ترى يدل على ان القراءة على المحدث والمناولة
والاجازة كلها من باب واحد في الحكم اولا بان المناولة مثل القراءة وثانيا بان الاجازة مثل
المناولة وعلى جواز العمل بها ان جاز العمل باخبار الاحاد وعلى عدم جواز نقل شيء منها بلفظ اخبرني
وحدثني قوله لا مطلقا لانه يجوز الرواية بلفظ انبأني ونحوه كما يجوز الرواية عند القراءة عليه قوله فهما
عنده في هذا الوجه سواء اي القراءة والاجازة عند السيد متساويان في انه لا حكم لهما بالنسبة الى
خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه مطلقا قوله وهذا مقتضى عبارته وقوله نظر منه وينبغي
لهذا التوجيه بما يتوهم من عدم المساواة بين القراءة على الراوي والاجازة لتصريحه في الاول بجواز
العمل به حيث قال والصحيح انه الى اخره وعدم تصريحه في الثاني بل الاشعار بعدم جواز العمل حيث قال
واكثر ما يمكن ان يدعى فان الادعاء يشعر بانها ليست من باب المناولة والقراءة حتى يجوز فيها ما يجوز
فيهما قوله وقد عرفت اي في اول هذا الفصل حيث قال ودون اجازة رواية كتاب ونحو قوله
بالنسبة الى العمل انما قيد به لان للاجازة فائدة اخرى باقية مع كون متعلقها معلوما بالتواتر وهي
بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله عليه وسلم كما سيصرح بها قوله ومن باب وجوه الرواية وهو السماع من
الشيخ والقراءة عليه والمقصود انهما كالاجازة في ان اثرهما بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقهما

متعلقهما معلوما بالتواتر وان فات بفخامة بقاء اتصال سلسلة الاسناد مع شيء زايد وهو رعاية
التصحيح والامن من حدوث التصحيف قوله وينبغي في هذا الباب وجوه اخر مثل المكاتبة وهي ان يكتب الى
غيره ان ما في الكتاب الفلاني من مسموعات ولم يقل اجزت لك الرواية عني او يكتب اليه اني سمعت
كذا من فلان فلذلك الغير ان يعمل بكتابه اذا علم او ظن انه كتابه لان النبي والائمة بعده كانوا
يامرون بانفاذ الكتب وهو يقول حين الاداء كاتبني بكذا او اخبرني مكاتبة لا اخبرني مطلقا لانه كذب
خلافا للعلامة محتجا بان من كتب الى غيره كتابا يعرفه وانفذه جاز ان يقول لك الغير اخبرني فلان بكذا
وفيه نوع مصادرة قوله على غيره قال المص في الحاشية الغير كل شيء مثلا في ثوب او نحوه وقد تغيرها الكتابة
الواضحة قوله بواقع الالفاظ من التقديم والتاخير والحذف والذكر الى غير ذلك قوله وعدم قصور
الترجمة عن الاصل في افادة المعنى فان قلت اذا كان الحديث مشتملا على حكمين ولم يكن لاحدهما مدخل
في الاخر هل يجوز الاقتصار على احدهما قلت لا كما هو ظاهر العبارة لان جواز الاقتصار بما يصير
سببا لقطع احدهما بالكلية واخراج ما هو حكم عن الدين مثل ادخال ما ليس بحكم فيه ولا ريب انه بعيد قوله
ومساواتها له في الجلاء والخفاء لانه في عدمها يجوز ان يكون الترجمة مساوية للاصل في قدر الجلاء
او اجلى منه وكذا يجوز ان يكون الاصل مساويا للترجمة في اصل الخفاء او اخفى منه واما عكس الاخير
في الموضعين فلا يجوز لانه يخل بغرض المعصوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون الترجمة اخفى من الاصل مع
العلم بفهم السامع فالغرض لا يفوت ح قلت امكان فوات الغرض في الاستقبال كاف في عدم جواز ذلك
قوله نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف فروي عن ابن سيرين وابي بكر الرازي من الحنفية منعه ووجوب
نقله بصورته واستدلوا بقوله نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى
غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ووجه الاستدلال ان اداء ما سمعه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ
بعينه على ان السامع قد يكون افقه من الراوي فيستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الراوي فلذلك
يجب ذكره والجواب بعد تسليم دلالته على وجوب التادية كما سمعه لجواز كونه دعاء لمن نقله بلفظه لانه
اولى لا وسلم فلا دلالة له على وجوب تاديته بلفظه لان تادية المسموع كما يحصل بنقله بلفظه كذا يحصل بنقله

مضمونه عرفا الا يرى انه صح قولك لزيد هذا الذي قلت له ما سمعته من فلان اذا نقلت مضمون كلامه
لا نفسه قال الآمدي في الاحكام هذا الخبر بعينه يدل على جواز النقل بالمعنى لان الظاهر ان الخبر المروي خطاب
واحد والاصل عدم تكرره من النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك قد روي بالفاظ مختلفة فانه قد روي نضر الله وروي رحم الله
والى غير فقيه والى من لا فقه له بقولنا الاول واجيب بان كون الاصل عدم التكرار معارض بان الاصل
عدم التغيير من الراوي وبقاء ما كان على ما كان قوله ومنها ان الله قص القصة فان قلت حكاية تعالى
شانه ليس مما نحن فيه لانه عالم بالدقائق فلا يفوت شيء بخلاف الرواة فان اختلاف درجاتهم في درك
المقاصد وتفاوت مقاماتهم في الوصول الى المطالب مما لا يشتبه على ذي فطنة فلو جوز النقل بالمعنى
لادى ذلك الى الاخلال بمقصود الحديث لا ادنى تغيير يحصل في كل مرتبة فيحصل النقص بسبب المجموع بالكلية
واما الوضع الراوي لفظا في موضع لفظ اخر على مذهبه واعتقاده الصحة فالمجتهد المنقول اليه معتقد لرقي مقامه
وتابع له في اجتهاده لو سمع لفظه لحمله على غير مراده فيبطل الاعتماد بالحديث قلت الوجه الاول مدفوع بان
المفروض عدم حصول التغير في المعنى مطلقا وفرض التغير في الجملة خارج عما نحن فيه فانه لا يجوز اتفاقا والوجه الثاني
ايضا مدفوع بان نقل الراوي معتقده الى الغير بعنوان الرواية في محل الخلاف تدليس لا يليق بالعادل الواثق
في قصص القرآن دلالة على قدرة البشر على الاعجاز حيث كان كثيرا منها اكثر من ثلث آيات كحكاية لقمن وحكاية
موسى من آل فرعون لانا نقول ليست البلاغة بمجرد حسن التاليف في المعنى بل لا بد فيها من مراعات حسن
التركيب في النظم ايضا وهذه القصص منه سبحانه لا منهم تم

قد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة المسماة بصالح على حاشية معالم
الاصول من مصنفات جناب حاوي الفروع والاصول ملا محمد صالح
المازندراني في دار السلطنة الشريفة في مدرسة الصادقية على يد
اقل خلق الله علما واكثرهم ذللا العبد الجاني ابن محمد باقر محمد
وفرغ بكاء في محال قصبة ... اللهم اغفر
لهما بمحمد واهل بيته الاعلام
وهو ثانيا كتبته
١٢٦٨



خدمت ه رحیم منکاشلی

رحیم زاده

کیف اقول هذا مالی
والملک لله الواحد القهار

یکی از طلاب حقیر [illegible] به تهران
یادگار شعر [illegible] [illegible]

راجع به علم است

دار العلم فی ذل وجوع وغربة
وبعد عن الآباء والاهل والوطن
ولو کان [illegible] العلم [illegible]
لما کان ذو جهل فی الارض والوطن

عبد الصمد [illegible]

